

BIANCA KELLY DE SOUZA

A RELAÇÃO ENTRE PRÁTICAS DE CONFISSÃO E PRODUÇÃO DE
SUBJETIVIDADE EM MICHEL FOUCAULT

UBERLÂNDIA

2012

BIANCA KELLY DE SOUZA

A RELAÇÃO ENTRE PRÁTICAS DE CONFISSÃO E PRODUÇÃO DE
SUBJETIVIDADE EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Social e Política

Orientador (a): Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

UBERLÂNDIA

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S729r Souza, Bianca Kelly de, 1979-
A relação entre práticas de confissão e produção de subjetividade em
Michel Foucault / Bianca Kelly de Souza. - 2012.
112 f.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa
de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 – Crítica e interpretação - Teses.
2. Filosofia - Teses. 3. Filosofia francesa - Séc. XX - Teses. 4. Subjetividade
- Teses. I. Soares, Alexandre Guimarães Tadeu de. II. Universidade
Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

CDU: 1

FOLHA DE APROVAÇÃO

BIANCA KELLY DE SOUZA

**A RELAÇÃO ENTE PRÁTICAS DE CONFISSÃO E PRODUÇÃO DE
SUBJETIVIDADE EM MICHEL FOUCAULT**

Uberlândia, 15 de Junho de 2012.

Banca Examinadora

Profº. Dr. Alex Fabiano Correia Jardim
Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES

Profª. Dra. Georgia Cristina Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia/UFU

Profº. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia/UFU

À memória da minha mãe
Maria Cleusa de Jesus.

AGRADECIMENTOS

Ao profº. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, pelas orientações. A maneira criteriosa e rigorosa com que encara a pesquisa em Filosofia me servirá sempre de exemplo;

À profª. Georgia Amitrano, por ter acreditado no meu projeto e permitido que eu assistisse a suas aulas;

Ao profº. Alex Fabiano Correia Jardim, responsável pela minha inserção na trilha filosófica foucaultiana;

Aos meus queridos familiares, Tia Fatinha, Sérgio, Juninho e Paulinha, que me receberam com muita afeição e hospitalidade em Uberlândia;

Aos estimáveis Péricles, Gildete e Ildenilson, pelas interlocuções e principalmente pela amizade;

A todos aqueles que me receberam com muita atenção e carinho na UFU, em especial à Amélia, Carolzinha, Marival, Vanilda e Francisca;

À coordenadora Rosalva e aos alunos da Unimontes do Campus de Pirapora.

E em especial e com muito amor, agradeço aos meus irmãos Alan e Geraldinho e ao meu padastro Jaime, por entenderem a minha distância.

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, que esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.

(Michel Foucault)

RESUMO

Em seu livro *História da Sexualidade I – a vontade de saber*, Foucault afirma que o homem ocidental tornou-se um animal confidente. Tal afirmação servirá de mote para a presente pesquisa, que tem a intenção de desenvolver uma discussão a respeito da relação entre práticas de confissão e produção de subjetividade. No sentido de entendermos de que modo a confissão estaria vinculada tanto à produção de saber quanto às estratégias de poder promovendo assim, a formação de subjetividades. Para isso, levaremos em consideração a presença de uma genealogia da confissão na obra foucaultiana. Que nos permitirá apontar que a tecnologia da confissão é um conjunto de saberes e práticas relativas à subjetividade, colocados em uma relação de incitação recíproca, onde o ato de verbalização, o exercício do discurso em relação a si mesmo, produz um conhecimento acerca do sujeito. Trata-se de um elemento fundamental da moral do cristianismo, mas que há muito tempo difundiu-se amplamente na sociedade ocidental, do confessionário cristão para diversos contextos como: na justiça, na pedagogia, na família, nas relações afetivas, nos consultórios. Tornado-se assim uma das técnicas mais altamente valorizadas no Ocidente, de produção de verdade sobre os sujeitos.

Palavras-Chave: Confissão. Subjetividade. Verdade.

ABSTRACT

In Foucault's work *The History of Sexuality I - The Will to Knowledge*, he argues that the western man has become a confessor animal. Such argument will be used as a motto to this research, which aims to develop a discussion about the relation between confession practices and subjectivity production. In order to understand how confession is linked not only to knowledge but also to power strategies, promoting thus the formation of subjectivity. Therefore we will consider the presence of a confession ideology in Foucault's work, what will allow us to point the confession technology as a set of knowledge and practices related to subjectivity, put in a reciprocal incitation relationship, where the verbalization act, the self discourse use, create an understanding on the subject. It is a fundamental christianity moral element, which has for long been amply spread among western society though, from Christian confessionary to several contexts such as: in justice, in pedagogy, in family, in affective relationships and in medical offices. It has become thus, one of the most highly valued techniques of truth production on the subjects.

Keywords: Confessions. Subjectivity. Truth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO 1: A CRÍTICA DO SUJEITO.....	11
1.1 – As influências na construção da crítica foucaultiana do sujeito.....	11
1.2 – As analíticas da finitude.....	20
CAPÍTULO 2: A PRODUÇÃO HISTÓRICA DE SUBJETIVIDADE.....	37
2.1 – Arqueogenealogia: o método de Foucault.....	37
2.1.1 – A arqueologia.....	40
2.1.2 – A genealogia.....	44
2.2 – Os processos de subjetivação.....	51
2.2.1 – Objetivação: o homem moderno como objeto.....	56
2.2.2 – Subjetivação: o homem moderno como sujeito.....	59
CAPÍTULO 3: AS PRÁTICAS DE CONFISSÃO.....	66
3.1 – A relação do sujeito com a verdade.....	67
3.1.1 – A vontade de verdade.....	68
3.1.2 – Jogos de Verdade.....	71
3.2 – A constituição de uma tecnologia da confissão.....	74
3.3 – Do confessionário às clínicas e consultórios: uma genealogia da confissão.....	82
3.3.1 – A confissão no âmbito do cristianismo.....	83
3.3.2 – Confissão e <i>Scientia Sexualis</i>	94
CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	109

INTRODUÇÃO

A multiplicidade e a abundância do pensamento de Michel Foucault, bem com sua múltipla cidadania acadêmica – filósofo, historiador, psicólogo –, possibilita-nos a discussão de uma variedade de temas em sua obra; temas, estes, muitas vezes excluídos dos ciclos tradicionais de discussão filosófica, como a loucura, a sexualidade, a criminalidade e tantos outros.

Dentre esta variedade de temas abordados pelo filósofo francês, julgamos encontrar, de modo não sistematizado, em sua obra, uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente. Essa genealogia da confissão serviu de mote para o desenvolvimento da presente pesquisa, que tem como objetivo promover uma discussão acerca da relação entre as práticas de confissão e a produção de subjetividade. Nossa intenção é mostrar como as práticas de confissão estariam vinculadas tanto à produção de saber quanto às estratégias de poder, e promoveria, a partir disso, a formação de subjetividades.

As necessidades do nosso objetivo conduziram-nos a articular esta pesquisa em três capítulos. No primeiro capítulo, trataremos, inicialmente, das condições que, possivelmente, possibilitaram a constituição de uma crítica do sujeito no pensamento foucaultiano, do modo como este é postulado pelas filosofias do sujeito, ou seja, um sujeito que se apresenta como fundamento, dado previamente, e núcleo central de todo conhecimento. Nosso intuito é apontar que essa crítica do sujeito é devedora da conjuntura intelectual francesa vivenciada por Foucault, na qual é notório, principalmente a partir da década de 60, o aparecimento de diversas tentativas de repensar o caráter fundamental e originário do sujeito, como a psicanálise de Lacan, o estruturalismo de Lévi-Strauss, as análises de Barthes e Althusser. Há também as tentativas dos historiadores das ciências, dentre eles, Canguilhem e Cavaillès, com o desenvolvimento de uma crítica ao pensamento racional. Do mesmo modo, a literatura de Bataille, Klossowski e Blanchot deu a sua contribuição para a ampliação da temática da dissolução do sujeito no pensamento foucaultiano. Ainda nesse capítulo, seguiremos as análises desenvolvidas pelo filósofo em *As palavras e as coisas*, obra a qual problematiza as condições históricas e as formas de racionalidade que fizeram com que o homem emergisse como sujeito que conhece e objeto a ser conhecido. No sentido de mostrar como o nascimento, em um domínio do saber, desse duplo empírico-transcendental que é homem e sua morte recente, pode significar o fundamento de uma crítica do sujeito na trajetória filosófica de Foucault.

Diante dessa crítica foucaultiana à ideia de sujeito, no segundo capítulo, apresentaremos o novo estatuto que o filósofo pretende dar ao sujeito, numa tentativa de se furta à concepção de sujeito como foi concebida até então pela filosofia de Descartes a Sartre. Para isso, discutiremos, inicialmente, o procedimento metodológico de Foucault, sua arqueogenealogia, com intuito de indicar a maneira como a arqueologia e a genealogia permitem que o filósofo desenvolva suas análises históricas sem se referir à instância fundadora do sujeito, e como também possibilitam que uma análise do saber possa ser realizada em termos de estratégias e táticas de poder. Fato que autoriza as investigações foucaultianas apontarem as transformações históricas responsáveis pela constituição dos sujeitos objetiváveis por ciências, normalizáveis por disciplinas e dotados de subjetividade pela invenção de uma ciência sobre o sexo. Em seguida, trataremos desses processos históricos de constituição do sujeito, a partir daquilo que Foucault designa como “processos ou modos de subjetivação”. A análise desse conceito será dividida em dois momentos: no primeiro, trataremos da genealogia do indivíduo moderno como objeto; em que discutiremos os textos de Foucault que mostram como, a partir dos mecanismos disciplinares, foi possível constituir o indivíduo como objeto dócil e útil. No segundo momento, abordaremos uma genealogia do indivíduo moderno como sujeito, a partir dos textos foucaultianos que procuram compreender as práticas que, na nossa cultura, fazem do homem um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída como própria.

No terceiro e último capítulo, desenvolveremos uma discussão a respeito das práticas de confissão, com a intenção de destacar sua relevância para o projeto foucaultiano de uma genealogia do sujeito moderno. Nossa investigação partirá daquilo que, a nosso ver, além de ser uma preocupação persistente ao longo da trajetória filosófica de Foucault, constitui o eixo de sustentação da tecnologia da confissão, ou seja, a relação do sujeito com a verdade. Isso porque, para o filósofo, a confissão é um modo de relação do sujeito consigo mesmo, que implica desvendar sua própria verdade e conhecer-se. No sentido de melhor compreender a relação entre sujeito e verdade, analisaremos o modo como os conceitos de “vontade de verdade” e de “jogos de verdade” articulam-se no pensamento de Foucault. Em seguida, investigaremos as condições que possibilitaram a emergência de uma tecnologia da confissão no Ocidente. Para isso, retomaremos a noção de *parrhesía* difundida na antiguidade helenística, a fim de mostrar as aproximações e as diferenças entre a *parrhesía* e a confissão, observada nos primeiros séculos do cristianismo. Diante da emergência das práticas de confissão no cristianismo, destacaremos o modo como essas se transformam em uma tecnologia, um instrumento de saber e poder que, de uma forma muitas vezes imperceptível,

individualiza e identifica as pessoas pela simples extração da verdade. Finalmente, mostraremos como essa tecnologia da confissão, esse relato em torno da verdade, ganha novas formas e se expande para outros domínios dentro da sociedade. Nossas análises serão desenvolvidas, mais especificamente, no âmbito da confissão cristã e da confissão no domínio de uma *scientia sexualis*, com a intenção de destacar como a ciência do sexo toma de empréstimo do cristianismo o antigo procedimento de confissão cristã e tenta ajustá-lo às regras do discurso científico.

CAPÍTULO 1

A CRÍTICA DO SUJEITO

Levando em consideração a relevância do conceito de subjetividade e o modo como este é entendido por Michel Foucault, o presente capítulo tem como objetivo investigar aquilo que constitui o fio condutor do pensamento foucaultiano, ou seja, uma preocupação que o acompanha em toda a sua trajetória filosófica: a problemática do sujeito; esta, segundo nosso autor, só se torna pertinente a partir do momento em que pudermos pensá-la em termos de uma problemática da constituição do sujeito. Em clara oposição a uma tradição filosófica que pensa o sujeito como uma instância fundadora, como uma consciência solipsista, a-histórica, auto-constituída e absolutamente livre. Sendo assim, trataremos, neste capítulo, das condições que possivelmente possibilitaram a emergência de uma crítica desse tipo de sujeito no pensamento foucaultiano; como também do modo como o filósofo fundamenta essa crítica partir de uma análise do que ele designa por analíticas da finitude, em sua obra *As palavras e as coisas*.

1.1 - As influências na construção da crítica foucaultiana do sujeito

Podemos notar que o pensamento foucaultiano desdobra-se em análises históricas desde a sua grande obra, *História da loucura*, até a última, *História da sexualidade*, passando por essa história da modernidade que são *As palavras e as coisas* e *Vigiar e Punir*. É importante destacar que toda essa trajetória filosófica dedica uma atenção distinta à problemática do sujeito. Em um ensaio intitulado: “Por que estudar o poder: a questão do sujeito”, Foucault afirma que o sujeito compõe o tema geral de suas pesquisas, deixando claro que sua intenção foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os

seres humanos tornaram-se sujeitos¹. Ou seja, as histórias de Foucault são histórias das práticas que constituíram historicamente a subjetividade ocidental.

O filósofo ainda assegura que, se em algum momento o saber ou o poder parecem se sobressair em relação à questão do sujeito, não se trata de determinar que uma problemática sobrepõe-se a outra, pois, na realidade, são aspectos de uma mesma questão: quais são os processos de constituição do indivíduo na atualidade? Para Foucault, o saber e poder estão inseridos na temática geral do sujeito. Desse modo, seja quando se trata da experiência da loucura, do nascimento da clínica, da arqueologia das ciências humanas, da história do castigo, das disciplinas ou da sexualidade, sua preocupação geral é com a problemática do sujeito.

Para entendermos o estatuto do sujeito nas análises de Foucault, faz-se necessário, antes de qualquer coisa, apontar as críticas direcionadas pelo seu pensamento à noção sujeito, do modo como a tradição o concebe. Isso porque o pensamento foucaultiano apresenta-se, desde o início, como uma crítica radical do sujeito tal como ele é entendido pela filosofia de Descartes a Sartre.

Começamos por apontar que a crítica desenvolvida por Foucault a essa noção de sujeito “soberano” emerge do cenário intelectual – teórico, político e institucional – francês, do qual ele fez parte. Trata-se do contexto que antecede e segue, imediatamente, a Segunda Guerra Mundial, época em que a filosofia desfruta de um prestígio inigualável: a literatura, a pintura, o cinema, a política e o teatro estavam nas mãos da filosofia. É um período marcado, inicialmente, pela presença do hegelianismo² e marxismo³.

Além disso, é notório que a centralidade da filosofia do sujeito no pensamento moderno está institucionalmente vinculada à universidade francesa e à ideia de que, se a filosofia moderna começara com Descartes, devia avançar ao modo cartesiano, ou seja, no sentido de que basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, uma acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura.

A formação universitária de Foucault foi impregnada pelo existencialismo e pela fenomenologia, formas de reflexão que estavam vinculadas, alimentadas e nutridas pela nossa

¹ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. O sujeito e o Poder. Por que estudar o poder: a questão do sujeito. In: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed., rev., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 273-274.

² A voz de Hegel promove um impacto intelectual na França. “A voz de Hegel, a voz da filosofia!”. E Jean Hyppolite é o grande responsável, ao traduzir *Fenomenologia do Espírito* em dois volumes em 1939 e 1941, permitindo ao público conhecer uma obra que se tornaria uma das referências centrais das pesquisas filosóficas na França. ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Trad. Hildergard Feist. São Paulo: Companhia das letras, 1990. p. 33-34.

³ O marxismo e a adesão ao partido comunista são questões que perturbam a consciência dos universitários franceses. Podemos observar que na França a filosofia e as questões intelectuais sempre sofreram enorme influência da política. *Ibidem*, p. 47.

experiência vivida. Isso porque a conjuntura política pós-guerra, na primeira metade do século XX, fortaleceu a concepção de que caberia somente ao sujeito dar sentido às suas escolhas existenciais. Predominando, na França e na Europa continental, a perspectiva de uma filosofia cuja função principal é fundar todo o saber e o princípio de toda significação no sujeito significativo.

É importante destacar que o início da filosofia contemporânea na França é marcado pela influência das *Meditações Cartesianas*, de Husserl, traduzidas e publicadas em 1931; texto que permite o ingresso da fenomenologia no universo intelectual francês⁴. A recepção da fenomenologia na França ocorre por meio de duas leituras do pensamento husserliano, as quais constituíram formas de pensamento que permaneceram profundamente heterogêneas.

Sem desconhecer as clivagens que, durante esses últimos anos e depois do final da guerra, puderam opor marxistas e não-marxistas, freudianos e não freudianos, universitários e não universitários, teóricos e políticos, parece-me que bem se poderia encontrar uma outra linha de partilha que atravessasse todas essas oposições. É a que separa uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito, e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma fileira em que estão Sartre e Merleau-Ponty; depois, outra com Cavaillès, Bachelard e Canguilhem. Em outros termos, trata-se de duas modalidades segundo as quais se retomou, na França, a fenomenologia, quando muito tardiamente, por volta de 1930, ela começou, enfim, a ser senão conhecida, pelo menos reconhecida.⁵

Assim, a primeira interpretação apresenta-se na direção de “uma filosofia do sujeito, com o artigo de Sartre sobre *La transcendance de l’ego* em 1935”⁶. Sartre representa uma geração que reivindica uma filosofia concreta – a qual, mais tarde, receberá o nome de existencialismo – que pudesse sobrepor-se à abstração herdada da tradição, que fosse capaz de apreender o mundo em toda sua concretude. Entusiasmado com o lema do pensamento husserliano de um “retorno às coisas mesmas”, Sartre faz do método fenomenológico de Husserl uma arma contra o idealismo de matriz cartesiana e o materialismo, visto que, para ele, ambos dissipam, de modo semelhante, o real: um, por suprimir a coisa; outro, por

⁴ FOUCAULT, Michel. Introdução por Michel Foucault. In: *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Ditos e Escritos VII*. Org. e seleção de textos Manuel Barros da Motta; trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 426. É importante destacar que esse texto “Introdução por Michel Foucault” foi publicado como introdução à edição norte-americana (1978) da obra de Georges Canguilhem *O normal e o patológico*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

suprimir a subjetividade⁷. Portanto, é na reivindicação de uma filosofia concreta como alternativa para o idealismo e o materialismo que o método fenomenológico de Husserl será interpretado e conduzido por Sartre.

A outra recepção da fenomenologia husserliana, retomará os problemas fundadores do pensamento de Husserl⁸, “os do formalismo e do intuicionismo, os da teoria da ciência, com as duas teses de Cavaillès, em 1938, *Méthode axiomatique* e *Formation de la théorie des ensembles*”⁹. Esta segunda vertente que, em certa medida, influenciará o pensamento foucaultiano, ganha maior destaque no curso dos anos 60, em meio a uma crise não só da universidade, mas do *status* e do papel do saber.

Assim, Foucault recorre aos nomes de Canguilhem, Cavaillès e Bachelard para destacar o ingresso na França, por meio da história das ciências, de um questionamento do pensamento racional não somente sobre a natureza, o fundamento, seus poderes e direitos, mas também se interroga sobre sua história e sua geografia, sobre seu passado e suas condições de exercício, seu momento, lugar e atualidade¹⁰.

Há um século e meio, a história das ciências traz em seu bojo as apostas filosóficas que são facilmente reconhecidas. Obras como as de Koyré, Bachelard, Cavaillès ou Canguilhem podem ter como centro de referências domínios bem precisos, “regionais” cronologicamente bem determinados da história das ciências, e elas funcionaram como focos importantes de elaboração filosófica, à medida que faziam atuar, sob diferentes facetas essa questão da *Aufklärung*, essencial para a filosofia contemporânea.¹¹

De acordo com Foucault, os referidos autores, mesmo que ainda “obcecados pela lembrança de Descartes”¹², dirigem interrogações a uma racionalidade que aspira ao universal, desenvolvendo-se inteiramente na contingência; que afirma sua unidade, mas, no entanto, procede apenas por modificações parciais; que valida a si mesma através de sua

⁷ YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010. p. 31-35.

⁸ A respeito dos problemas fundadores da fenomenologia é necessário destacar, ainda que resumidamente, que a filosofia de Husserl se apresenta como uma reação ao chamado psicologismo: teorias do conhecimento que, no século XIX, ameaçavam dissolver toda objetividade cognitiva por meio da identificação do sujeito, ou da ciência com o sujeito psicológico, ou seja, teorias que pretendem fundar a validade dos princípios lógicos em nossa organização psíquica. O que ameaçaria tanto a lógica quanto o projeto husserliano de constituição da filosofia como ciência rigorosa. É por conta desse problema que a teoria fenomenológica do sujeito ou da consciência será dominada por uma problemática do conhecimento no interior do qual o sujeito é concebido sobre o modelo propriamente cognitivo e não prático. *Ibidem*, p. 39-40.

⁹ FOUCAULT, Michel. Introdução por Michel Foucault. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 426.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. A Vida: a Experiência e a Ciência. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Ditos e Escritos II*. Organização e seleção de textos Manuel Barros de Motta; trad. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 354.

¹¹ *Ibidem*, p. 356.

¹² *Ibidem*.

própria soberania, porém, não pode ser dissociada, em sua história, das inércias ou das coerções que a submetem. Nesse sentido, na história das ciências francesa, “o que se trata no fundo de examinar é uma razão, cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos”¹³. Neste caso, Foucault destaca o lugar central que a forma à qual Canguilhem deu à história das ciências ocupou no debate contemporâneo¹⁴.

Desse modo, temos duas perspectivas de um mesmo acontecimento, que é à entrada do pensamento de Husserl na França. Pensamento que, atormentado pelo “problema da ciência” e o “problema do sujeito e suas conexões”, permitiu a emergência da “questão das relações entre o projeto ocidental de uma desdobramento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade da filosofia”¹⁵. É o momento no qual, partindo de pontos de vistas diferentes, o universo intelectual francês busca repensar a questão do sujeito. Para Foucault, a questão do filósofo não é mais a de saber como o mundo poder ser vivido, experimentado e atravessado pelo sujeito.

O problema agora é saber quais são as condições impostas a um sujeito qualquer para que ele possa introduzir-se, funcionar, servir de nó na rede sistemática do que nos cerca. A partir daí, a descrição e a análise não terão mais como objeto o sujeito e suas relações com a humanidade e com o formal, mas o modo de existência de alguns objetos, como a ciência, que funcionam, se desenvolvem e se transformam, sem nenhuma referência a alguma coisa como fundamento intuitivo num sujeito. Os sujeitos sucessivos se limitam a entrar, por meio das portas laterais, por assim, dizer no interior de um sistema, que não só se conserva há algum tempo como sua sistematicidade própria e num sentido independente da consciência dos homens, como também tem uma existência igualmente própria e independente da existência de tal ou tal sujeito.¹⁶

Essas palavras de Foucault denotam a base de sua ruptura com a filosofia tradicional, por meio da necessidade de desapropriar a consciência humana das formas de objetividade que garantem a verdade e das formas de historicidade, nas quais o nosso devir está aprisionado¹⁷.

¹³ *Ibidem*, p. 357.

¹⁴ Segundo Foucault, Canguilhem operou um deslocamento significativo na história das ciências tal como praticada na França, ampliando seu campo e remanejando alguns pontos essenciais. 1) Retomou o tema da “descontinuidade” como um procedimento que integrou a história das ciências; 2) Coloca lado a lado a elaboração das análises “descontínuas” e a elucidação da relação histórica entre as ciências e a epistemologia; 3) Mostrou a especificidade das ciências da vida. Aparece assim, como fundamental, a relação biologia/vitalismo; 4) A história da biologia de Canguilhem é fundamentalmente uma história da formação dos conceitos. E põe o erro no centro de sua problemática, “é preciso convir que o erro é a raiz do que constituiu o pensamento humano e sua história”, “é a contingência permanente em torno da qual se desenrola a história da vida e o futuro dos homens”. *Ibidem*, p. 357-365.

¹⁵ *Ibidem*, p. 356.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault – 1971 In: *Ditos e Escritos VII*. p. 201.

¹⁷ *Ibidem*.

É importante destacar que, a partir da década de 60, a filosofia do sujeito de tradição fenomenológica deixa de ser tão evidente, pois essa maneira de pensar não conseguiu elaborar uma filosofia do saber científico, como também não deu conta dos efeitos de sentido que poderiam ser produzidos por uma estrutura de tipo linguística¹⁸. Estrutura esta na qual o sujeito, no sentido da fenomenologia, não intervenha como aquele que confere sentido.

Além da linguística, também a psicanálise, grande parte sobre a influência de Lacan¹⁹, fazia aparecer o problema do inconsciente, o qual não poderia ser encaixado em uma análise do tipo fenomenológica.

Foi quando Lacan, aproximadamente no momento em que as questões da linguagem começaram a ser colocadas, disse: “Por mais que vocês se esforcem o inconsciente tal como ele funciona não pode ser reduzido aos efeitos de atribuição de sentido dos quais o sujeito fenomenológico é capaz.” Lacan propunha um problema absolutamente simétrico ao colocado pelos lingüistas. O sujeito fenomenológico era, pela segunda vez, pela psicanálise, desqualificado, tal como fora pela teoria lingüística.²⁰

Trata-se, então, do momento no qual o estruturalismo está em ascensão; todas as revistas intelectuais francesas falam do estruturalismo e dedicam-lhe edições especiais. O manifesto dessa nova corrente filosófica, impulsionada, inicialmente pelas obras *Anthropologia structurale* (1958) e *La pensée sauvage* (1962) de Claude Lévi-Strauss²¹, provoca uma agitação intelectual na França: “Estruturalismo e marxismo, estruturalismo contra marxismo, estruturalismo e existencialismo, estruturalismo contra existencialismo”²².

Foucault, como muitos intelectuais da época, vê, nos projetos estruturalistas²³ de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser a abertura de um domínio formal de análise que poderia ser

¹⁸ Foucault observa que os linguistas, que podemos chamar de estruturalistas, não estudam a linguagem em relação ao sujeito que fala ou grupos que se serviram dessa linguagem, não exploram a linguagem como expressão de uma civilização ou cultura. “Eles exploram as leis anteriores segundo as quais a língua foi organizada.” Para ele essa “exclusão do sujeito humano”, constitui de modo geral a pesquisa contemporânea. FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault – 1968. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 159.

¹⁹ Para Foucault a importância de Lacan se dá por dois motivos. Primeiro, por tornar claro e fazer aparecer o ensinamento de Freud de que o “sujeito não é originário”, Lacan observou que o sujeito se forma a partir de “certo número de processos que não são da ordem da subjetividade, e sim, de uma ordem evidentemente muito difícil de nomear e de fazer aparecer, ordem essa mais fundamental e originária do que o próprio sujeito”. FOUCAULT, Michel. A cena da Filosofia. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 242. Segundo, por ter mostrado através do discurso do doente e dos sintomas da neurose, que são as estruturas, o sistema de linguagem que falam, não o sujeito doente. FOUCAULT, Michel. Entrevista com Madeleine Chapsal. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 145.

²⁰ FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. In: *Ditos e Escritos II*. p. 311.

²¹ ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. p. 164.

²² *Ibidem*.

²³ A relação de Foucault com estruturalismo foi, muitas vezes, problemática e até paradoxal. Às vezes admite e em certas ocasiões recusa o rótulo de estruturalista, mas é certo que, mesmo a contragosto ele foi incluído na “tribo estruturalista” de Lacan, Lévi-Strauss e Barthes. (DIDER, 1990, p.171). É importante lembrar que esse rótulo não homogeniza o pensamento desses autores, pois suas obras em nada se assemelhavam. Uma vez

seguido por qualquer um que quisesse se libertar dos preconceitos tradicionais, ao problematizar o sujeito humano, a consciência humana e a existência humana.

O estruturalismo tenta eliminar tanto o sujeito quanto o sentido, buscando leis objetivas que regem toda atividade humana²⁴. Tem a intenção de tratar a atividade humana cientificamente, procurando elementos básicos (conceitos, ações, classes de palavras) e regras ou leis por meio dos quais eles são agrupados. Assim, para o estruturalismo, não existe sujeito nem objeto, o que existe são estruturas que se relacionam.

Foucault distingue duas formas de estruturalismo. De um lado, um método fecundo, em campos específicos, que permitiu a fundação ou renovação de certas ciências, como a linguística, a história das religiões ou a etnologia. Esse estruturalismo consiste em uma análise, não tanto das coisas, das condutas e de sua gênese, mas das relações que regem um conjunto de elementos ou um conjunto de condutas. Do outro lado, seria uma atividade de teóricos, não especialistas os quais tentam definir as relações atuais que podem existir entre tal e tal elemento de nossa cultura, tal ou tal ciência, tal domínio prático e tal domínio teórico: “(...) não mais limitado ao domínio científico”, um estruturalismo que diz respeito “a nós, nossa cultura, nosso mundo atual, o conjunto de relações práticas ou teóricas que definem a modernidade”²⁵

É nisso que o estruturalismo pode valer como uma atividade filosófica, se admitirmos que o papel da filosofia é diagnosticar. Efetivamente o filósofo parou de querer falar do que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e mais fugidia de dizer o que se passa. Nessa medida, pode-se certamente falar de um tipo

interrogado sobre o assunto Foucault responde: se “você interrogar Lévi-Strauss, Lacan, Althusser ou eu mesmo, cada um de nós declarará não ter nada em comum com os outros três. Aliás, os três não têm nada em comum entre si”. (FOUCAULT, 2011, p. 159). Na entrevista *Filosofia Estruturalista Permite Diagnosticar o Que É “a atualidade”*, o filósofo afirma que, tentou “introduzir as análises de estilo estruturalista em domínios onde elas não haviam penetrado até o presente, ou seja, no domínio da história das idéias, da história dos conhecimentos, da história da teoria”, analisou “em termos de estrutura o nascimento da própria estrutura” (FOUCAULT, 2008, p.59). Porém, na entrevista *A cena da Filosofia*, ele afirma não ter nexos nenhum com o estruturalismo, ao negar o emprego do estruturalismo para análises históricas. (FOUCAULT, 2011, p. 231). Sua insistência em negar pertencimento ao estruturalismo, acaba por gerar afirmações falsas. “Em *L’archéologie du savoir*, sustenta, por exemplo: “eu não empreguei uma só vez o termo ‘estrutura’ em *Les mots et les choses*” (AS, 261). Afirmação que é certamente falsa; com efeito, o termo “estrutura aparece 79 vezes, inclusive uma vez no índice”. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 152.

²⁴ É nesse ponto que o estruturalismo se apresenta como oposição à fenomenologia transcendental como definida e praticada por Husserl, visto que, o referido filósofo aceita o ponto de vista de que o homem é totalmente sujeito e totalmente objeto, e investiga a atividade doadora de sentido do ego transcendental, que dá sentido a todos os objetos, incluindo seu próprio corpo, sua própria personalidade empírica, além da cultura e da história, que estabelece como condicionando seu ser. DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul; Prefácio. In: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. XIX.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *A Filosofia Estruturalista Permite Diagnosticar o Que É “a atualidade”*. In: *Ditos e Escritos II*. p. 57.

de filosofia estruturalista, que poderia ser definida como a atividade que permite diagnosticar o que é a atualidade.²⁶

Para Foucault, a partir de então, abre-se um espaço intelectual inteiramente renovado, “distante da geração precedente de Sartre e Merleau-Ponty, geração dos *Tempos modernos*”²⁷ e perante a geração sartriana, “corajosa e generosa”, e, além disso, “apaixonada pela vida e pela existência”; os contemporâneos de Foucault descobrem algo novo, “a paixão pelo conceito”, e por aquilo que ele nomeará “o sistema”²⁸.

O ponto de ruptura situou-se no dia em que Lévi-Strauss, no que concerne às sociedades, e Lacan, em relação ao inconsciente, nos mostraram que o *sentido* provavelmente não passava de uma espécie de efeito de superfície, um reflexo, uma espuma, que somos profundamente atravessados por algo, algo que ali estava antes de nós, que nos sustentava no tempo e no espaço, e que esse algo era o *sistema*.²⁹

Ainda é meritório destacar, no que diz respeito à constituição de uma crítica do sujeito no pensamento foucaultiano, o enaltecimento que o filósofo faz da literatura, ao colocar em cena e reconhecer a importância de Bataille, Klossowski e Blanchot como os primeiros a fazerem surgir “a problemática do sujeito como sendo fundamental para a filosofia e para o pensamento moderno”³⁰; por meio de uma literatura que se apresenta como localidade de desaparecimento do homem em benefício da linguagem, “ali onde aparece a linguagem o homem cessa de existir”³¹. Segundo Foucault, esses autores possibilitaram o surgimento de formas de experiência nas quais a “explosão do sujeito, seu apagamento e o encontro dos seus limites”³² apontavam que ele não tinha a forma “originária e autossuficiente que a filosofia clássica lhe atribuía.”³³

Esse caráter não fundamental, não originário do sujeito me parece ser o ponto comum a todos os que chamamos estruturalistas, e que suscitou tanto irritação por parte da geração precedente ou de seus representantes. Esse caráter é verdade para a

²⁶ *Ibidem*, p. 57-58.

²⁷ FOUCAULT, Michel. Entrevista com Madeleine Chapsal. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 145.

²⁸ “Por sistema é preciso entender um conjunto de relações que se mantêm, se transformam, independentemente das coisas que religam”. Segundo Foucault, em todas as épocas a conduta das pessoas, ou seja, o modo como elas refletem, julgam, falam, experimentam as coisas é comandada por um sistema, que muda com as idades e com as sociedades, mas nunca deixa de estar presente. Isso significa que o homem não é sujeito soberano do conhecimento e da verdade. *Ibidem*, p. 145-147.

²⁹ *Ibidem*, p. 146.

³⁰ FOUCAULT, Michel. A cena da Filosofia. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 242.

³¹ FOUCAULT, Michel. Foucault, o filósofo, Está Falando. Pense. In: *Ditos e escritos VII*. p. 50.

³² FOUCAULT, Michel. A cena da Filosofia. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 242.

³³ *Ibidem*.

psicanálise de Lacan, para o estruturalismo de Lévi-Strauss, para as análises de Barthes, para o que fez Althusser e para o que eu próprio, à minha maneira, tento fazer. Todos concordávamos que não se devia considerar o sujeito, sujeito no sentido de Descartes, como ponto originário a partir do qual tudo deveria ser engendrado, pois o próprio sujeito tem uma gênese. Essa é via de comunicação com Nietzsche.³⁴

Aqui já podemos destacar a importância que Nietzsche³⁵ teve, ainda na fase prematura do pensamento de Foucault, visto que aquele filósofo representou uma experiência determinante para abolir o ato fundador do sujeito. É com ele que começa o episódio de “erradicação da antropologia”³⁶ no pensamento ocidental.

Diante do exposto, podemos constatar que a condenação de Foucault a esse tipo de sujeito moderno não surge do nada, mas advém de um pensamento que é tributário da conjuntura filosófica francesa da segunda metade do século XX, marcada pela crítica mordaz ao caráter universalista do sujeito; fruto de uma insatisfação com a teoria fenomenológica do sujeito, o que conduz ao aparecimento de diferentes tentativas de escapatórias e diferentes avanços na direção da linguística, da psicanálise e do pensamento de Nietzsche.

As investigações foucaultianas também se situam numa tentativa de saída da filosofia do sujeito, ao propor livrar-se do sujeito constituinte, ou melhor, do próprio sujeito, buscando um método de análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. O filósofo pretende, então, problematizar a evidência significativa da filosofia moderna: de que o sujeito é fundamento de verdade e fonte universal de significação. Para Foucault, a noção de sujeito é histórica e tem usos diferentes em distintas configurações do saber, ou seja, ao contrário do que pensam as filosofias do sujeito, o sujeito foi constituído por longos, árduos e conflituosos acontecimentos.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ É importante advertimos que a importância do pensamento de Nietzsche para a trajetória filosófica de Foucault será abordada especificamente, à medida que se fizer necessário ao longo desse trabalho. Limitaremos aqui a um breve esclarecimento sobre o início dessa relação. Foucault diz em entrevista que começou a ler Nietzsche em 1953, inicialmente numa perspectiva de interrogação sobre a história do saber, sobre a história da razão, sobre a possibilidade de fazer a história de uma racionalidade que não exija o desdobramento até um ato fundador e primeiro do sujeito. Em um outro momento desta mesma entrevista Foucault afirma: “li Nietzsche por causa de Bataille e li Bataille por causa de Blanchot. Portanto, não é totalmente verdade que Nietzsche aparece em 1972; ele aparece em 1972 no discurso das pessoas que eram marxistas por volta dos anos 60 e que saíram do marxismo através de Nietzsche; mas os primeiros que recorreram a Nietzsche não buscavam sair do marxismo: eles não eram marxistas. Eles procuravam escapar da fenomenologia”. FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. In: *Ditos e Escritos II*. p. 312-313.

³⁶ FOUCAULT, Michel. As Monstruosidades da Crítica. In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e Escritos III*. Org. e seleção de texto, Manoel Barros da Motta; Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 322.

Nesse cenário, surge *As palavras e as coisas*³⁷, obra publicada em 1966; é a responsável pela “explosão de uma ruptura” do pensamento foucaultiano em relação à noção de sujeito como concebido pela tradição. Podemos, nela, encontrar, pela via da “dissolução do sujeito”, o embasamento necessário à crítica do sujeito, a qual é marcante na trajetória filosófica de Foucault.

1.2 - As analíticas da finitude

Parte da problematização do sujeito no pensamento de Foucault é devedora de uma crítica ao que ele designa por analíticas da finitude: o positivismo – ao buscar a verdade do homem nas ciências positivas; a fenomenologia – por buscar essa verdade no estar-aí de seu corpo ou sua existência de ser para-si; e o marxismo³⁸ – quando põe o homem como determinado pela sua produção.

Foucault denuncia nas analíticas da finitude, seu caráter antropologizante e o paradoxo que promovem ao tentar fundamentar o homem, quando, na pretensão de tomar a análise do homem pelas ciências, acabam fazendo valer o que é empiricamente observável, como aquilo que faz do homem o que ele é mesmo, a sua essência, transformando o homem em um duplo empírico-transcendental.

Tal crítica aparece em *As Palavras e as coisas*: uma arqueologia do saber acerca do homem; obra na qual Foucault percorre o pensamento ocidental a partir do século XVI,

³⁷ Essa obra foi considerada difícil, erudita, extensa, que percorre todo o pensamento ocidental a partir do século XVI, destinada a um público restrito que se interessa pela história das ciências. O que fez com que Foucault notasse a necessidade de uma outra obra “para fazer os ajustes necessários. Para rebater as leituras errôneas do livro, para esclarecer mal-entendidos, para especificar noções que suscitaram problemas, para se livrar da marca do estruturalismo”. Para isso, Foucault escreve um livro inteiro *Arqueologia do Saber* publicado em 1969. ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*, p. 173.

³⁸ Com relação às críticas dirigidas ao marxismo na obra *As palavras e as coisas*, que suscitaram na época um grande número de reações, em uma entrevista de 1971, Foucault faz uma autocrítica e promove alguns esclarecimentos: “quis dizer coisas demais nas poucas frases que falei do marxismo”, “há algumas coisas que deveria ter dito de modo mais claro”. O filósofo reconhece que quando falou do marxismo em *As palavras e as coisas*, sabendo como o “tema é supervalorizado”, deveria ter dito que se tratava do marxismo tal como ele funcionou na Europa até o começo do século XX, uma espécie de marxismo encontrado em alguns comentaristas de Marx, “como Engels”, ou seja, “uma espécie de filosofia marxista que, em minha opinião, é um acompanhamento ideológico das análises históricas e sociais de Marx, assim como de sua prática revolucionária, que não constitui o centro do marxismo compreendido como a análise da sociedade capitalista e o esquema de uma ação revolucionária nessa sociedade. Se esse é o núcleo do marxismo, então não falei do marxismo, mas de uma espécie de humanismo marxista: um acompanhamento ideológico, uma música de fundo filosófico”. Além disso, Foucault ainda desataca que essa crítica ao humanismo marxista não se aplica a intelectuais como Althusser, portanto as críticas do filósofo não se dirigem ao marxismo, mas a uma certa maneira de compreender o marxismo. FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault – 1971. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 202-206.

com o intuito de apontar o terreno do saber, cuja configuração e posteriores transformações possibilitaram aparecimento das Ciências Humanas, ou seja, o filósofo investiga em que solo de saber surgiu um discurso com pretensão de ciência sobre o “homem”. Mas é sutilmente por trás desse objetivo que podemos encontrar a crítica foucaultiana dirigida às filosofias do tipo antropologizantes que, ao tentar mostrar que esse homem é sujeito e objeto de seu próprio saber, acabam por atribuir as ciências humanas uma estrutura confusa e enfraquecida.

O filósofo passa, então, a problematizar as condições históricas e as formas de racionalidade que permitiram os seres humanos tomarem, a eles mesmos, como objetos de um conhecimento admissível. Para tanto, interroga sobre como foi possível objetivar o homem e como foi possível que as ciências do homem se constituíssem. Assim, Foucault propõe uma análise das rupturas e descontinuidades que constituíram o solo do saber que possibilitou o aparecimento do homem. Faz isso ao descrever os sistemas de saber subjacentes às três grandes fases do pensamento ocidental: Renascimento, Época Clássica e Modernidade.

A primeira configuração do saber analisada por Foucault é a *Epistémê* Renascentista; também poderíamos denominá-la de era da semelhança, que se estende até o final do século XVI. Nela, a “semelhança”, com suas diferentes figuras, aparece como a forma e a condição de possibilidade de todo conhecimento, como produtora e organizadora das figuras do saber. Foucault retrata esta *epistémê* como a “prosa do mundo”, definida por um pensamento de “similitudes”, configurado a partir de quatro ordens de semelhança: a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia* e a *simpatia*.

A *convenientia* quer dizer relação de parentesco que há entre todas as coisas. É responsável por ligar coisas próximas umas das outras, “como animal e planta, terra e mar, corpo e alma e o homem com tudo que o cerca”, perfazendo uma grande cadeia de ser³⁹. A *aemulatio* é uma espécie de conveniência, mas que assinalava uma similitude à distância. Pela emulação, cria-se uma força ou influência de reflexo de uma coisa sobre a outra, na qual as coisas dispersas através do mundo correspondem-se. Como, por exemplo: “o rosto é o êmulo do céu”, “o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus”, e também como “os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o Sol e a Lua”⁴⁰. A analogia, cuja amplitude era ainda maior, baseava-se menos em coisas semelhantes do que em relação de semelhanças. Nessa analogia, “superpõem-se *convenientia* e *aemulatio*”; ela assegura o maravilhoso afrontamento das semelhanças no

³⁹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 24-26.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 26.

espaço; por exemplo, analogias entre os animais e as plantas, estas consideradas animais de ponta cabeça⁴¹. Não há nada disperso; as coisas são tramadas entre si por parentescos e analogias. A última forma de semelhança é assegurada pelo jogo das simpatias, que liga e dá movimento às coisas. Por meio da simpatia, cada fragmento da realidade era atraído e ligado a outro, não transformando cada um em idêntico aos demais, porque “é compensada por sua figura gêmea, a antipatia”, responsável por encerrar cada espécie na sua diferença⁴².

Assim, as palavras duplicam os sinais das coisas. Descobrir os sentidos e encontrar os signos formam o saber dessa época, na qual conhecer é adivinhar qual marca se assemelha-se a outra marca visível deste mundo. A tarefa primordial de decifração do real consistiu em encontrar semelhanças entre os fenômenos a partir das assinaturas impressas nas coisas, isto é, descobrir o signo na coisa, pela interpretação, pela adivinhação e pelo comentário. Devemos observar que não se trata de um saber falho, mas de um saber que precisa decifrar o mundo; todo ele recoberto por signos⁴³.

A *epistémê* Clássica ou era da representação refere-se à disposição do saber durante os séculos XVII e XVIII. No início dessa configuração, a semelhança, que, no Renascimento, determinava a forma e o conteúdo do saber, converte-se no lugar do erro⁴⁴. Ocorre uma descontinuidade na ordem empírica do saber; o que as palavras dizem, o que está nos escritos não encontra similitude no mundo; as palavras não marcam mais as coisas. A linguagem passa a traduzir o mundo não mais fazer parte dele:

(...) a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepçionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira.⁴⁵

Então, na Época Clássica, a similitude deixa de ser a forma organizadora do saber, abrindo espaço para o aparecimento da representação, que passa a ocupar o lugar característico dessa nova *epistémê*. Assim, a condição de possibilidade do saber se assentar-se-á no pertencimento comum das coisas e da linguagem à representação. É preciso

⁴¹ *Ibidem*, p. 29.

⁴² *Ibidem*, p. 32-33.

⁴³ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001. p. 38.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 70.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 65.

representar, ordenar os seres numa ciência geral da ordem e da medida, pois só assim, se pode pensá-los, conhecê-los e atingi-los.

Foucault observa, nessa nova configuração do saber, o relevante papel assumido por Descartes ao impor como tarefa do pensamento a elaboração de um método de análise universal para produzir certezas perfeitas através da perfeita ordenação das representações e dos signos, capaz de espelhar a ordem do mundo e do ser. Pela “medida” e pela “ordem”, compara-se, enumera-se, põe-se em categorias que permite distinguir as identidades e as diferenças⁴⁶.

(...) a *epistémê* clássica pode se definir, na sua mais geral disposição, pelo sistema articulado de uma *máthêsis*, de uma *taxionomia* e de uma *análise genética*. As ciências trazem sempre consigo o projeto mesmo longínquo de uma exaustiva colocação em ordem: apontam sempre para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam quadro, exposição de conhecimentos, num sistema contemporâneo de si próprio. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*.⁴⁷

O quadro constitui o lugar de uma possível disposição do ordenamento. Assim, o saber organiza-se em quadros, nos quais estão desde as formas calculáveis da ordem até a análise das representações mais complexas. E a principal ferramenta que permitirá que o método de análise produza certa ordem das coisas em quadro é o signo. Para um signo ter sentido, precisa ser conhecido para saber se ele é certo ou provável. Sua ligação com o que ele significa – com a coisa ou o fato – depende de uma análise do espírito: “Porque o espírito analisa, o signo aparece”⁴⁸.

Um sistema arbitrário de signos deve permitir a análise das coisas nos seus mais simples elementos; deve decompor até a origem; mas deve também mostrar como são possíveis combinações desses elementos e permitir a gênese ideal na complexidade das coisas.⁴⁹

Desse modo, enquanto que, no Renascimento, para que um significante pudesse significar, era necessário sua ligação ao significado, por meio de um vínculo de semelhança, na *epistémê* Clássica, nada há entre o significante e o significado; tudo pode ser representado

⁴⁶ “E é nisso justamente que consiste o método e seu “progresso”: reduzir toda medida (toda determinação pela igualdade e a igualdade) a uma colocação em série que, partindo do simples, faz aparecer as diferenças com graus de complexidade”. Assim, a correta ordenação dos elementos dos mais simples para os mais complexos, torna-se essencial para que a certeza perfeita seja atingida. *Ibidem*, p. 74.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 85.

pelos signos, de maneira que o significante possui, por conteúdo, função e determinação total àquilo que ele representa.

Podemos observar a passagem de um solo epistêmico, no qual a interpretação era o conhecimento da semelhança, para uma configuração, na qual o ordenamento por meio dos signos constitui todos os saberes empíricos como saberes da identidade e da diferença. A *epistémê* Clássica estabelece com a ordem uma relação essencial⁵⁰.

(...) o fundamental, para a *epistémê* clássica, não é nem o sucesso ou o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *máthêsis* que, até o fim do século XVIII, permanece constante e inalterada. Essa relação apresenta dois caracteres essenciais. O primeiro é que as relações entre os seres serão realmente pensadas sob a forma da ordem e da medida, mas com este desequilíbrio fundamental de se poderem sempre reduzir os problemas da medida ao da ordem. De sorte que a relação de todo conhecimento com a *máthêsis* se oferece como a possibilidade de estabelecer entre as coisas, mesmo não-mensuráveis, uma sucessão ordenada. Nesse sentido, a *análise* vai adquirir bem depressa o valor de método universal; (...) Por outro lado, porém, essa relação com a *máthêsis* como ciência geral da ordem não significa uma absorção do saber nas matemáticas nem que nelas se fundamentem todo conhecimento possível; ao contrário, em correlação com a busca da *máthêsis*, vê-se aparecer um certo número de domínios empíricos que até então não tinham sido nem formados nem definidos. Em nenhum desses domínios ou em quase nenhum é possível encontrar vestígios de um mecanicismo ou de uma matematização; e, contudo, eles se constituíram todos como tendo por base uma ciência uma ciência possível da ordem. Se eles dependiam efetivamente da *Análise* em geral, seu instrumento particular não era o *método algébrico*, mas o *sistema de signos*. Assim apareceram a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas, ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades.⁵¹

Como um arqueólogo do saber, preocupado com a irrupção dos discursos, Foucault destaca a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas como os discursos mais notórios do classicismo. Esses saberes da representação estabelecem um sistema simultâneo segundo o qual as representações enunciam sua proximidade e sua distância, “manifestando seu parentesco” e “restituindo suas relações de ordem”, em um espaço permanente do quadro⁵².

⁵⁰ É importante destacar que Foucault não fará da matematização ou do mecanicismo o paradigma decisivo para compreensão da *epistémê* Clássica, pois o que lhe interessa é o sistema de signos ordenados. Sob a perspectiva arqueológica em *As palavras as coisas*, é preciso então evitar a confusão entre “matematização sistemática do empírico” e “ciência universal da medida e da ordem”, sendo a primeira apenas um dos aspectos derivados da *mathesis* característica da Idade Clássica. YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. p. 221.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 78-79.

⁵² “É nessa região que se encontra a *história natural* – ciência dos caracteres que articulam a continuidade da natureza e sua imbricação. Nessa região também se encontra a *teoria da moeda e do valor* – ciência dos signos que autorizam a troca e permitem estabelecer equivalências entre as necessidades ou dos desejos dos homens.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault promove uma análise da Época Clássica a partir da descrição da pintura *Las meninas*, de Velásquez, com objetivo de mostrar, por meio desta, como são representados todos os temas da noção clássica de representação. Para o filósofo esse quadro é “como que a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre”⁵³. Então, no sentido de melhor compreendermos a estrutura do saber clássico, acompanharemos, de modo sucinto, a densa descrição feita por Foucault do quadro *Las meninas*.

O pintor está ligeiramente afastado do quadro. Lança um olhar em direção ao modelo; talvez se trate de acrescentar um último toque, mas é possível também que o primeiro traço não tenha ainda sido aplicado. O braço que segura o pincel está dobrado para a esquerda, na direção da palheta; permanece imóvel, por um instante, entre a tela e as cores. Essa mão hábil está pendente do olhar; e o olhar, em troca, repousa sobre o gesto suspenso. Entre a fina ponta do pincel e o gume do olhar, o espetáculo vai liberar seu volume.⁵⁴

Nesse quadro, vemos o pintor aparecer, aos olhos do espectador, no momento em que interrompe seu trabalho e olha o modelo. Isso só se dá enquanto o pintor não retorna ao trabalho, pois, do contrário, quando voltar a pintar, será absorvido pela tela.

Podemos vê-lo agora, num instante de pausa, no centro neutro dessa oscilação (...) Como se o pintor não pudesse ser ao mesmo tempo visto no quadro em que está representado e ver aquele em que se aplica a representar alguma coisa. Ele reina no limiar dessas duas visibilidades incompatíveis.⁵⁵

O pintor fixa o olhar em um ponto invisível, que somos nós os espectadores. O que ele observa é duas vezes invisível, pois não é representado no espaço do quadro e se situa “nesse ponto cego”, “onde nosso olhar se furta a nós mesmos no momento em que olhamos”⁵⁶. Como a tela está de costa para nós, não há possibilidade de saber o que ele está pintando. Mas, pela estrutura da pintura, estamos fixados no olhar do pintor e somos acrescentados ao quadro, pelo fato de que nós é que parecemos ser observados pelo pintor⁵⁷. “Aparentemente, esse lugar é simples; constitui-se de pura reciprocidade: olhamos um quadro

Aí, enfim, se aloja a *Gramática geral*, ciência dos signos pelos quais os homens reagrupam a singularidade de suas percepções e recortam o movimento contínuo de seus pensamentos.” *Ibidem*, p. 101.

⁵³ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 3.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 4

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 28.

onde um pintor, por sua vez nos contempla. (...) O pintor só dirige os olhos para nós na medida em que nos encontramos no lugar do seu motivo”⁵⁸. Nós, espectadores, estamos em excesso no quadro, e ocupamos o lugar que o modelo do pintor também deveria ocupar. Assim, sob o olhar do pintor, somos expulsos e substituídos por aquele que, desde sempre, se encontrava lá, o modelo.

Mas, inversamente, o olhar do pintor, dirigido para fora do quadro, ao vazio que lhe faz face, aceita tantos modelos quanto espectadores lhe apareçam; nesse lugar preciso mas indiferente, o que olha e o que é olhado permutam-se incessantemente.⁵⁹

Como não podemos ver o que está na tela, não sabemos ao certo quem ocupa o lugar do modelo, o que impede que a oscilação dos olhares seja fixada⁶⁰. “O pintor fixa atualmente um lugar que, de instante a instante, não cessa de mudar de conteúdo, de forma, de rosto, de identidade”⁶¹. Desse modo, o pintor, o modelo, sendo observado, e o espectador assistindo a tudo isso como uma pintura, são colocados em uma relação, que é necessária e assegurada pela organização instável e evasiva do quadro.

Foucault destaca, agora, que o quadro recebe sua luz de uma janela⁶² a qual ilumina a cena, as pinturas na parede e, possivelmente, a própria tela que está sendo pintada. Dessa luz, “apenas se visualiza o vazio”; nós vemos sua iluminação, mas não sua fonte, que fica fora da pintura. Trata-se de “uma luz inteira e mista que serve de lugar-comum à representação”⁶³. De acordo com Dreyfus e Rabinow, “essa é a luz do Iluminismo”, que constitui um espaço no qual objetos e representação se correspondem⁶⁴.

(...) a luz, anterior a todo olhar, era o elemento da idealidade, o indeterminável lugar de origem em que as coisas eram adequadas à sua essência e a forma segundo a qual estas a ela se reuniam por meio da geometria dos corpos; atingida sua perfeição, o ato de ver se reabsorvia na figura sem curva nem duração da luz.⁶⁵

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 5.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 29.

⁶¹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 6.

⁶² Segundo Foucault, essa janela “é um lugar-comum ao quadro e ao que lhe é exterior”. *Ibidem*, p. 12

⁶³ *Ibidem*, p. 7.

⁶⁴ RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 29.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. X.

Além disso, na parede que compõe o fundo da sala, há representado uma série de quadros obscurecidos pela sombra. Dentre estes, um “brilha com um clarão singular. (...) difundindo sobre toda superfície uma luz dificilmente determinável”⁶⁶. Não é um quadro, mas um espelho. “De todas as representações que o quadro representa, ele é a única visível; mas ninguém o olha”⁶⁷.

É preciso reconhecer que essa indiferença só se iguala à do espelho. Com efeito, este nada reflete daquilo que se encontra no mesmo espaço que ele: nem o pintor, que lhe volta as costas, nem as personagens no centro da sala. Em sua clara profundidade, não é o visível que ele fita. (...) Ora, ele não faz ver nada do que o próprio quadro representa. Seu olhar imóvel vai captar a frente do quadro, nessa região necessariamente invisível que forma sua face exterior, as personagens que estão ali dispostas.⁶⁸

É importante esclarecer que as personagens que servem de modelo ao pintor – que não são visíveis diretamente, mas podemos distingui-las num espelho – são o rei Filipe IV e sua esposa Mariana. Assim, “no fundo da sala, ignorado por todos, o espelho inesperado faz brilhar as figuras que o pintor olha”. Foucault afirma que o espelho assegura uma “metátese da visibilidade”, incidindo “ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e sua natureza de representação”⁶⁹, trazendo para o quadro uma representação daquelas figuras que estão sendo pintadas.

Também ao lado do espelho encontra-se uma porta, levemente iluminada, onde “um homem destaca sua alta silhueta”; ele aparece observando a cena na pintura, pode estar procurando tanto as figuras representadas no quadro quanto os modelos que estão sendo pintados. Esse homem, assim como o espelho, “fixa o verso da cena”, e “tanto quanto o espelho, ninguém lhe presta atenção”. Do mesmo modo que as imagens que aparecem no fundo do espelho, “é possível que ele seja um emissário desse espaço evidente e escondido”⁷⁰, pois, com o pé no degrau e o corpo de perfil, esse homem “entra e sai ao mesmo tempo, num balancear imóvel”⁷¹.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 8.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 9. Foucault destaca que de acordo com pintura holandesa da época, era tradição que os espelhos desempenhassem um “papel de reduplicação”, ou seja, repetir em uma perspectiva distorcida os conteúdos da pintura na qual ele aparece. Mas, nesse quadro de Velásquez, o espelho não revela nada do que está representado na pintura propriamente dita.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 10.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 13.

⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

No entanto, Foucault destaca uma diferença: o homem está ali “em carne e osso” ele é “indubitável – não um reflexo provável, mas uma irrupção”⁷². Esse visitante, o qual tem a função espectral, também olha para o “lugar” que atrai a atenção do pintor e de todas as outras figuras da pintura. Esse lugar ou centro para o qual todos os olhares se convergem é ocupado pelos soberanos, na sua “particularidade histórica”, e também pela tríplice função que ocupa em relação ao quadro.

Nele vêm sobrepor-se exatamente o olhar do modelo no momento em que é pintado, o do espectador que contempla a cena e o do pintor no momento em que compõe seu quadro (não o que é representado, mas o que está diante de nós e do qual falamos). Essas três funções “olhantes” confundem-se em um ponto exterior ao quadro: isto é, ideal em relação ao que é representado, mas perfeitamente real, porquanto é a partir dele que se torna possível a representação.⁷³

Segundo Dreyfus e Rabinow, no quadro *Las meninas*, os componentes da representação foram dispostos em três figuras separadas. Esses componentes são: a produção da representação (o pintor), o objeto representado (os modelos e seu olhar) e a visão da representação (o espectador); cada uma dessas funções foi representada por Velásquez. As representações estão espalhadas por todo quadro; essa dispersão da representação é necessária para que todas essas funções possam ser colocadas em um quadro organizado⁷⁴.

Sendo assim, o que essa tela representa são as representações dispostas em um quadro, ou seja, na pintura. Mas o que é representado são apenas as funções da representação; o que não é representado é um sujeito unificado e unificador que faz essas representações, tornando-as objetos para si mesmo. Quando Velásquez apresenta o espectador na porta, o espelho da parede de trás e o pintor pintando, ele preenche as três funções do sujeito. Mas, na pintura propriamente dita ninguém os vê, pois estão atrás das pessoas que, no quadro, olham para o modelo⁷⁵.

(...) a atividade da representação, isto é, o desdobramento unificado e temporal das funções da representação, não pode ser representada no quadro. E é essa tensão que produz a instabilidade na pintura e na *episteme*. O paradoxo central do quadro está na *impossibilidade de representar o ato de representar*. Se o esforço essencial da Época Clássica era ordenar as representações em um quadro, a única coisa que, nessa época, não se podia conseguir era colocar sua própria atividade no quadro

⁷² *Ibidem*, p. 13-14.

⁷³ *Ibidem*, p. 18-19.

⁷⁴ DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 32.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 31-33.

assim construído. Nesse caso, as três funções da representação, não a atividade propriamente dita, foram bem capturadas na pintura.⁷⁶

Levando em consideração que o ato dos seres humanos de constituir o quadro não podia ser representado – mas somente as funções da representação –, o homem, como sujeito que ordena, não encontra lugar no quadro que ele mesmo organizou, ou seja, o homem não faz parte do quadro clássico. “Antes do fim do século XVIII o *homem* não existia”⁷⁷; no pensamento clássico, o lugar do homem é ocupado pela linguagem “que nomeia, recorta, articula e desarticula as coisas, tornando-as visíveis na transparência das palavras”⁷⁸. Por meio da linguagem os seres se manifestam e as representações se ordenam:

(...) a linguagem clássica como *discurso comum* da representação e das coisas, como lugar em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que fosse “a ciência do homem”. Enquanto essa linguagem falou na cultura ocidental, não era possível que a existência humana fosse posta em questão por ela própria, pois o que nela se articulava eram a representação e o ser.⁷⁹

Segundo Foucault, no final do século XVIII, ocorreu uma profunda “mutação arqueológica”⁸⁰, a qual assinala o fim da época clássica e o aparecimento da modernidade ou *epistémê* moderna. A partir de então, o filósofo observa que o discurso cessou de representar o papel organizador possuído por ele no saber clássico. As coisas passaram a redobrar-se sobre suas próprias espessuras e sobre uma exigência exterior à representação: “apareceram as linguagens com sua história, a vida com sua organização e sua autonomia e o trabalho como sua própria capacidade de produção”⁸¹.

Além disso, “na lacuna deixada pelo discurso o homem se constituiu, um homem que é tanto aquele que vive, fala e trabalha, quanto aquele que conhece a vida, a linguagem e o trabalho, aquele, enfim, que pode ser conhecido à medida que vive, fala e trabalha”⁸². Foucault afirma que o homem passou a existir porque o discurso deixa de ter força de lei

⁷⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 425.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 428.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 429.

⁸⁰ É relevante esclarecer que Foucault não explica as causas das mudanças na configuração do saber, o que teria provocado ou como evoluíram, apenas aponta as mudanças ocorridas. Isso porque, por mais que uma causa possa ter sido determinante ela não basta para explicar como o saber dispõe os objetos para o conhecimento. A explicação de tais mudanças não acrescentaria em nada a nossa compreensão.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, *As palavras e as coisas*. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 141

⁸² *Ibidem*.

sobre o mundo empírico. “O homem existiu ali onde o discurso calou-se”⁸³. Assim, a tarefa de tornar possível a representação deixa de ser da linguagem e recai sobre o homem.

Então, quando se desvanece o discurso clássico em que ser e representação encontram um lugar comum, quando história natural torna-se biologia, a análise das riquezas torna-se economia, e a reflexão sobre a linguagem torna-se filologia, quando ocorre o aparecimento do homem em sua posição ambígua, Foucault marca a emergência de uma nova *epistémê*.

(...) o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam *Las meninas*, mas donde, durante muito tempo, sua presença real foi excluída. Como se nesse espaço vacante, em cuja direção estava voltado todo o quadro de Velázquez, mas que ele, contudo, só refletia pelo acaso de um espelho e como que por violação, todas as figuras que se suspeitava a alternância, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e a oscilação (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) cessassem de súbito sua imperceptível dança, se imobilizassem numa figura plena e exigissem que fosse enfim reportado a um olhar de carne todo espaço da representação.⁸⁴

Agora, a representação que se faz das coisas – ao lado do indivíduo empírico que é o homem – passa a ser o fenômeno de uma ordem que pertence às coisas mesmas e à sua lei interior. Os seres passam a manifestar não mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem como ser humano. A representação deixa de ser o lugar de origem e a sede da verdade para os seres vivos, para as necessidades e para as palavras; e o homem passa a ser requerido por uma nova relação do saber com as formas de finitude constituídas pelas novas empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem. Elas têm sua própria história, e mostra que o homem é finito e cognoscível por intermédio dessas formas finitas. “A finitude do homem se anuncia na positividade do saber”⁸⁵, ou seja, cada positividade em que o homem pode aprender que é finito tem como base sua própria finitude. Afinal, a vida prescrevendo suas formas é dada pelo corpo; a produção, pelo desejo; e o modo de ser histórico da linguagem, pelo pensamento falante.

Foucault destaca, nessa *epistémê*, a passagem de uma “metafísica do infinito” para uma “analítica da finitude”. Na época clássica, os conteúdos empíricos da vida, do trabalho e da linguagem exigiam uma metafísica do infinito, que tinha como função remeter as formas manifestas da finitude ao lugar de sua verdade: o interior da representação. Já na época

⁸³ *Ibidem*, p. 141-142.

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 430.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 432.

moderna, esses conteúdos empíricos foram desligados da representação e passaram a envolver, em si mesmos, o princípio de sua existência, o que torna inútil uma metafísica do infinito. Segundo o filósofo, a experiência que se forma no começo do século XIX abriga a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no centro dos conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita⁸⁶.

Lá onde outrora havia correlação entre uma *metafísica* da representação e do infinito e uma *análise* dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir-se uma *analítica* da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentação de constituir uma *metafísica* da vida, do trabalho e da linguagem. Mas isso não passa jamais de tentações, logo contestadas e como que minadas por dentro, pois não pode haver metafísicas medidas pelas finitudes humanas. (...) o fim da metafísica não é senão a face negativa de um acontecimento muito mais complexo que se produziu no pensamento ocidental. Esse acontecimento foi o aparecimento do homem.⁸⁷

A primeira característica dessa analítica da finitude, o modo como ela marca o ser do homem, será a repetição entre o positivo e o fundamental. Na qual a busca o fundamento da morte, dos desejos e dos discursos empíricos ocorre por meio da própria vida, dos desejos e dos discursos empíricos. A analítica da finitude pensa, então, o finito a partir do finito. Para Foucault, é no espaço aberto pela repetição do positivo no fundamental que a analítica da finitude vai desdobrar-se em três formas: “(...) é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo”⁸⁸. Cabe-nos, a partir de então, compreender o modo de ser do homem moderno a partir de uma breve análise dos duplos que o funda.

O homem, na analítica da finitude, é um curioso duplo “empírico-transcendental”, porque, no ser do homem, há de se considerar o conhecimento do que faz possível todo o conhecimento. O homem, em sua finitude, torna-se lugar privilegiado de análise, desse modo,

⁸⁶ A composição da forma homem que se dá na passagem da idade clássica para a moderna é muito bem pensado por Gilles Deleuze a partir de um composto de relações de força. Esse filósofo põe em questão as forças componentes do homem, ao questionar com quais outras forças se combinam e qual composto que delas advém. Segundo ele, na idade clássica todas as forças do homem são referidas a uma força de representação, que extrai o que nele há de positivo ou de elevável ao infinito, de tal forma que o conjunto das forças compõe uma forma Deus, não o homem, que só pode aparecer entre ordens de infinitos. No entanto, o que marca a mutação arqueológica para a modernidade é o fato de as forças no homem entrarem em relação como novas forças, que são forças da finitude: forças da vida, do trabalho e da linguagem. Quando as forças do homem entram em relação com as forças da finitude, vindas de fora, é que o conjunto de forças compõe a forma homem. O homem passa assim a ser pensado a partir da sua própria finitude. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’ Anna Martins; revisão da trad. Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 94 -96 e 132-135.

⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 437-438. Em vez de uma *análise* das representações, temos uma *analítica*. A partir de Kant, uma analítica é a tentativa de mostrar como são possíveis: a representação e a análise das representações, e até que ponto podem ser legitimadas.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 435.

“(...) trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que neles são dados”⁸⁹.

Foucault observa, a partir de então, o aparecimento de dois tipos de análise: a que se dirige ao corpo (estudos das percepções, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores) funcionou como uma espécie de estética transcendental. Por outro lado, a que se dirige à história e dá lugar a uma espécie de dialética transcendental: estudo das condições históricas, sociais e econômicas do conhecimento. Essas duas formas de análise mostram que o conhecimento tem uma natureza e uma história que podiam, ao mesmo tempo, serem dadas ao saber empírico e lhes prescreverem suas formas. Para o filósofo, essas análises não necessitam uma das outras, e podem dispensar todo recurso a uma analítica ou a uma teoria do sujeito; elas repousam sobre si mesmas, já que são os próprios conteúdos empíricos que funcionam como reflexão transcendental⁹⁰.

Outro duplo que funda o homem é o “*cogito* e o impensado”. No modo de ser do homem, funda-se uma dimensão aberta que vai de uma parte de si mesmo, que não se reflete no *cogito*, ao ato de pensamento pelo qual o *cogito* retoma o impensado; e, inversamente, vai dessa pura captação ao atravancamento empírico. “Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também lugar do desconhecido – deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa”⁹¹. Aqui, Foucault destaca a inevitável reativação do tema *cogito*⁹² a partir de deslocamento quádruplo em relação à questão kantiana⁹³: não se trata da verdade, mas do ser, ou seja, retomar no *cogito* o impensado do ser do homem; não se trata da natureza, mas do homem; não se trata da possibilidade de um conhecimento, mas de um desconhecimento primeiro; não se trata do caráter infundado das teorias filosóficas com relação às científicas, mas de retomar em uma consciência filosófica todo o domínio das experiências infundadas nas quais o homem não se reconhece. Desse modo, a tarefa do

⁸⁹ *Ibidem*, p. 439.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 439-440.

⁹¹ *Ibidem*, p. 445.

⁹² Foucault esclarece que o *cogito* moderno (da analítica da finitude) é diferente do de Descartes, pois não se preocupa em fazer do pensamento a forma geral de todo pensamento, nem mesmo do erro, da ilusão etc. O *cogito* moderno, trata-se de fazer valer a distância que separa e liga o pensamento, como presença a si mesmo, ao impensado. *Ibidem*, p. 446-447.

⁹³ É importante destacar que a reflexão transcendental, sob sua forma moderna, não encontra o ponto de sua necessidade, como em Kant, na existência de uma ciência da natureza, mas na existência muda do não conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si. A questão não é mais de saber como a experiência da natureza pode dar lugar a juízos necessários, mas sim como poder ocorrer que o homem pense o que ele não pensa. Como pode o homem ser esse trabalho cujas exigências e leis ele desconhece? Como ele pode ser o sujeito de uma linguagem que se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa? *Ibidem*, p. 445-446.

pensamento moderno será recuperar o impensado como tomada de consciência, como elucidação do silencioso, como o esforço por trazer à luz parte de sombra que retira o homem de si mesmo.

O terceiro e último duplo é o “o recuo e o retorno da origem”, que diz respeito à relação do homem com a origem. No pensamento clássico, a questão da origem apresentava-se como a origem da representação. Já no pensamento moderno, tal origem não pode mais ser concebida, visto que o trabalho, a vida e a linguagem adquiriram sua historicidade própria; deixa, então, de ser aquela que começa com o primeiro instante da representação. “Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; é a historicidade que, na sua própria trama deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha”⁹⁴.

Sendo assim, o homem se descobre em uma historicidade já feita, a de uma vida que começou muito antes que ele, a de um trabalho cujas formas já foram institucionalizadas, a de uma linguagem na qual nunca encontra a palavra primeira a partir da qual se desenvolveu. “A origem é, bem antes, a maneira como o homem em geral, como todo e qualquer homem, se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem”⁹⁵. O originário é, para o homem, esse desdobrar-se até as historicidades já constituídas, uma fina capa de contato entre seu ser e o da vida, do trabalho e da linguagem. Mas essa capa não tem a imediatez de um nascimento, está povoada de mediações.

Segundo Foucault, a impossibilidade de assinalar uma origem ao homem tem dois aspectos: por um lado, a origem das coisas está sempre recuada, já que remonta a um calendário no qual o homem não figura; mas, por outro lado, é somente a partir da origem que o tempo pode reconstruir-se, que pode brotar a duração e, deste modo, colocar-se a questão da origem, a partir da possibilidade mesma do tempo⁹⁶.

E reencontra-se aqui o tema inicial da finitude. Mas essa finitude, que era primeiramente anunciada pelo jugo das coisas sobre o homem – pelo fato de que ele era dominado pela vida, pela história, pela linguagem – aparece agora num nível mais fundamental: ela é a relação insuperável do ser do homem com o tempo.⁹⁷

O liame das positivities, com a finitude e os duplos analisados acima, definem para nós o modo de ser do homem moderno. Fato que conduz Foucault a afirmar, de modo crítico, que as analíticas da finitude se iludem, visto que as condições empíricas não podem

⁹⁴ *Ibidem*, p. 455.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 456.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 458.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 463.

fundamentar uma antropologia filosófica, ou seja, alguém sujeito a determinadas condições não pode delas desprender-se na tentativa de fazer valer o empírico como transcendental. Para o filósofo, ao contrário do que pensam as analíticas da finitude, os sujeitos foram sendo constituídos por longos, árduos e conflituosos acontecimentos, discursivos, epistêmicos e práticos.

Além das analíticas da finitude no século XIX, um outro ponto marcante do pensamento moderno é o aparecimento das ciências humanas no século XX. Estas se articularam a partir de um movimento interno do saber ocidental, sob a égide de uma modificação: da biologia à psicologia; da economia política à sociologia; da filologia à crítica literária. As ciências humanas emergem “no dia em que o homem se constituiu, ao mesmo tempo, como o que é necessário pensar e o que se deve saber”⁹⁸.

Para Foucault, o domínio da *epistémê* moderna abriu-se em três dimensões: a dimensão das ciências matemáticas e físicas, com seus encadeamentos dedutivos e lineares das proposições evidentes a partir de axiomas; a dimensão das ciências empíricas (como as da linguagem, da vida, da produção e da distribuição das riquezas), as quais procuram estabelecer as leis constantes de seus fenômenos; e a da reflexão filosófica (analítica da finitude), a qual interroga, de modo radicalmente filosófico, as empiricidades, com a pretensão de chegar ao que é mesmo o homem. “Desse triedro epistemológico, as ciências humanas são excluídas, no sentido ao menos de que não podem ser encontradas em nenhuma das dimensões, nem à superfície de nenhum dos planos assim delineados”⁹⁹. Desse modo, as ciências humanas não têm um plano exclusivamente seu. O que as define é a maneira como se situam nos interstícios dessas três dimensões, tomando, do primeiro, a matematização; do segundo, os modelos; e do terceiro, a interrogação do ser do homem¹⁰⁰. Tal fato produz nas ciências humanas uma instabilidade metodológica, o que não reduz a sua importância nessa *epistémê*, pois, ao reduzir o homem a objeto do conhecimento, foram responsáveis pela constituição de uma nova subjetividade.

Ao lado das ciências humanas, Foucault posiciona aquelas ciências que desempenham uma tarefa de crítica do homem, designadas por ele de contraciências humanas: psicanálise, etnologia e linguística. A psicanálise coloca-se na dimensão do inconsciente, tendo como tarefa fazer falar, por meio da consciência, o discurso do inconsciente, avançando

⁹⁸ *Ibidem*, p. 476.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 480.

¹⁰⁰ Para Foucault, a dificuldade das ciências humanas, sua precariedade, sua incerteza como ciência, sua perigosa familiaridade com a filosofia, não é a densidade do objeto homem, nem o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem, mas sim a complexidade da configuração epistemológica em que se acham colocadas, e sua relação com as três dimensões que lhe conferem espaço. *Ibidem*, p. 481.

na direção da região fundamental na qual se travam as relações entre a representação e a finitude. A etnologia coloca-se na historicidade, descrevendo as camadas culturais das diversas sociedades (estuda, nas culturas, antes as invariantes de estrutura do que a sucessão de acontecimentos). Segundo o filósofo, elas interrogam não o próprio homem, tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas sim a região que torna possível um saber sobre o homem¹⁰¹. “Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem”¹⁰².

A terceira contraciência apontada é a linguística, a qual é fundada na ordem das positivities exteriores ao homem (pois se trata de uma linguagem pura); é capaz de atravessar todo o espaço das ciências humanas para atingir a questão da finitude (uma vez que é através da linguagem, e em seu interior, que o pensamento pode pensar; é ela, em si mesma, uma positividade que vale como fundamental). Além disso, é responsável por oferecer à psicanálise e à etnologia um modelo formal.

Todas as três põem em risco, “expondo-o”, aquilo mesmo que permitiu ao homem ser conhecido. Assim se tece sob nossos olhos o destino do homem, mas tece-se às avessas; nestes estranhos fusos, é ele reconduzido às formas de seu nascimento à pátria que o tornou possível. Mas não é essa uma forma de conduzi-lo ao seu fim? Pois, a linguística, tanto quanto a psicanálise ou a etnologia, não fala do próprio homem.¹⁰³

Foucault vê nessas três contraciências a possibilidade de dissolução do homem em regras, leis, desejos, linguagem e inconsciente. O que o conduz a afirmar, no final de *As palavras e as coisas*: “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. (...) como, na orla do mar, um rosto na areia”¹⁰⁴. Podemos entender que essa morte do homem, anunciada pelo filósofo, corresponde ao desaparecimento do sujeito moderno tal como as filosofias do sujeito e as ciências humanas o conceberam. E o lugar vazio deixado pelo desvanecimento do homem ficará sempre aberto, e dará margem à interrogação sobre as condições de possibilidade de sua constituição.

Assim, é importante destacarmos que o quê Foucault, segundo suas próprias palavras, “sempre teve da cabeça” é levar a cabo uma “história do sujeito”, ou melhor, dos

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 518-524.

¹⁰² *Ibidem*, p. 525.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 528.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 536.

modos de subjetivação. O que nada mais é do que uma história das práticas nas quais o sujeito aparece não como instância de fundação, mas como efeito de uma constituição.

Sua pretensão é mostrar que tantos os discursos de verdade quanto o que se entende por sujeito são produzidos, constituídos a partir da articulação entre jogos de regras, mecanismos e estratégias de poder pertencentes às nossas práticas sociais e culturais. Para isso, desenvolve uma metodologia de análise histórica que pretende romper com a sujeição da história a uma subjetividade que garantiria, acima de tudo, sua unidade e seu sentido. Foucault tenta definir um método de análise que esteja purificado de toda antropologização do conhecimento que vimos emergir na modernidade.

CAPÍTULO 2

A PRODUÇÃO HISTÓRICA DE SUBJETIVIDADE

Conforme vimos no capítulo anterior, a problemática do sujeito, em Foucault, está relacionada à sua crítica direcionada às filosofias do sujeito, às analíticas da finitude que desembocam nos impasses do antropologismo. Para melhor compreendermos a evolução dessa problemática do sujeito, devemos ter presente de que se trata de uma abordagem histórica da questão da subjetividade. No pensamento foucaultiano, o problema da produção histórica de subjetividades pertence, ao mesmo tempo, à descrição arqueológica da constituição de certo número de saberes sobre o sujeito, à descrição genealógica das práticas de dominação e das estratégias de governo, às quais se podem submeter os indivíduos, e à análise das técnicas por meio das quais os indivíduos, trabalhando a relação que os liga a si mesmos, produzem-se e transformam-se. A subjetividade deve então ser entendida como parte integrante de uma grande maquinaria moderna correlativa às mais variadas tecnologias de saber e poder. Sendo assim, discutiremos, no presente capítulo, os procedimentos metodológicos, dos quais Foucault faz uso, na tentativa de desenvolver uma análise do sujeito que se esquive da ideia de sujeito absoluto, a fim de mostrar que o sujeito é efeito de uma constituição histórica, ou melhor, dos modos de subjetivação presentes em nossa sociedade.

2.1 - Arqueogenealogia: o método de Foucault

Escolhemos designar o procedimento metodológico de Foucault de arqueogenealogia por entendermos que não há um primeiro Foucault arqueólogo, na obras de 60, e, depois, um genealogista, em seus escritos a partir da década de 70. Como o próprio filósofo indica: “sempre oscilei, ou melhor, oscilei durante algum tempo entre a análise interna dos discursos científicos e a análise de suas condições externas de

desenvolvimento”¹⁰⁵. Sendo assim, compreendemos que sua abordagem genealógica não substitui a abordagem arqueológica, mas que elas se fundem devido às necessidades de sua filosofia crítica do sujeito¹⁰⁶.

Para quem interpreta com sendo um, o filósofo estruturalista ocupado com o discurso e como sendo outro, o filósofo da microfísica do poder que vê quais relações há entre o discurso e as demais práticas não discursivas, há a dificuldade de entender por que o próprio discurso carrega e distribui poder e como Foucault poderia ter-se ocupado com a constituição do sujeito já pela arqueologia.¹⁰⁷

Como podemos ver, a obra de Foucault, *História da Loucura*, se configura com uma análise de sistemas de instituições e práticas discursivas historicamente situadas. Nela, quando se tratou de analisar historicamente as condições de possibilidade da psiquiatria, o próprio desenvolvimento da pesquisa apontou as práticas institucionais do internamento, o saber que as acompanha e as transformações econômicas e políticas que a elas se articulam, como mais relevantes para elucidar o problema estudado do que as teorias médicas a respeito da loucura. Esse livro não pretende balizar as diversas concepções de loucura por uma análise exclusivamente interna dos conceitos da medicina ou da psiquiatria, ela privilegia o exterior desses saberes, analisando as práticas econômicas e políticas relevantes para explicar a situação do louco na sociedade¹⁰⁸. Sobre esse aspecto Foucault nos esclarece:

Em *História da Loucura*, procurei a um só tempo mostrar como a psiquiatria havia se desenvolvido, quais temas ela abordara, de quais objetos tratara, de quais conceitos se servia. Procurei, também, reaver o solo histórico sobre o qual tudo isso fora feito, ou seja, as práticas de internamento, a mudança das condições sociais e econômicas no século XVII. (...) O exemplo da loucura ou o da doença – o exemplo da psiquiatria e o da medicina – me pareciam indicar ser mais do lado das relações de poder, no interior da sociedade, que seria preciso encontrar o ponto de enraizamento externo da organização e do desenvolvimento de um saber.¹⁰⁹

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. A cena da Filosofia. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 235.

¹⁰⁶ É importante ressaltar que apesar de alguns autores como Deleuze, entenderem que uma espécie de mutação metodológica se operou entre “Arqueologia do Saber” e “Vigiar e Punir”. Optamos por compartilhar da mesma posição de Inês Lacerda Araújo em seu livro “Foucault e a crítica do sujeito”. ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. p. 90.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Como afirma Roberto Machado: “Em consequência desse privilégio concedido ao aspecto institucional do problema, o estabelecimento de rupturas arqueológicas se dá menos pela emergência de novas disciplinas que tematizam a loucura do que pelo aparecimento de novas práticas políticas de controle do louco e dos saberes a elas diretamente ligados, saberes e práticas que desempenham um papel intrínseco na constituição do próprio conceito de loucura em diferentes épocas. Nesse sentido podemos dizer que as condições históricas de possibilidade da psiquiatria são mais institucionais do que teóricas”. MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3 ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 163.

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. A cena da Filosofia. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 235.

Em *O nascimento da Clínica*, Foucault suspende o estudo das práticas sociais que tentam significar e controlar a profunda e universal experiência subjetiva da loucura, para examinar as práticas que permitem aos próprios seres humanos tratarem-se como objetos no sentido mais puro. Para Dreyfus e Rabinow, essa obra representa o extremo da tendência estruturalista de Foucault devido à sua tentativa de encontrar uma estrutura silenciosa, que mantém as práticas, os discursos, a experiência da percepção, assim como o sujeito cognoscente e seus objetos¹¹⁰.

Notamos também que, nas suas obras *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*, Foucault promove temporariamente um afastamento estratégico de suas investigações no âmbito das práticas institucionais, no sentido de purificar suas análises do discurso. Ele propõe tratar dos discursos das ciências humanas arqueologicamente, considerando tudo que o é dito nas ciências humanas como um “discurso-objeto”. Porém, o filósofo francês, não abandona suas posições iniciais de que as instituições sociais influenciam as práticas discursivas¹¹¹. Como podemos notar nesta afirmação:

Em *As palavras e as coisas*, a análise incide essencialmente sobre as coisas ditas, as regras de formação das coisas ditas. (...) Havia, porém, uma partida que permanecera em suspense – o que me foi dito, mas eu tinha consciência disso –, tratava-se da análise das condições externas de existência, de funcionamento, de desenvolvimento desses discursos científicos. É que, na época, as explicações que me propuseram não me satisfaziam. Não é, me parece, fazendo referência às relações de produção ou à ideologia de uma classe dominante eu se pode regular esse problema.¹¹²

Justificada, então, a posição que assumimos com relação a esse aspecto metodológico do pensamento de Foucault, apresentaremos, resumidamente, a arqueologia e a genealogia, – o que, inevitavelmente, diminuirá muito a sua complexidade – a fim de mostrar a relevância da conjunção entre esses métodos, para o desenvolvimento de uma crítica do sujeito no pensamento foucaultiano.

¹¹⁰ RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 19-20.

¹¹¹ *Ibidem*, p. XXIV.

¹¹² FOUCAULT, Michel. A cena da Filosofia. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 235.

2.1.1 - A arqueologia

A arqueologia é muito relevante às pesquisas iniciais de Foucault, ao ponto do termo “arqueologia” intitular três dos seus livros. Por isso, compreender o método arqueológico foucaultiano auxilia-nos no entendimento do estatuto que o filósofo pretende dar ao sujeito no percurso de sua obra, como também das suas críticas dirigidas às filosofias do sujeito.

Segundo CANDIOTTO, a arqueologia imprime uma diferença com relação à filosofia do sujeito a partir de três pontos: 1) a abordagem, porque se afasta dos discursos científicos que tratam do sujeito; suas estratégias independem das escolhas conscientes dos homens, limitando-se ao nível discursivo. 2) o objeto, o ponto sobre o qual ela se detém não é o das ciências constituídas (matemática, física), mas a região instável das ciências do homem. 3) o caráter polêmico, que emerge quando a arqueologia pretende escapar do discurso fenomenológico, em razão da prioridade absoluta que esse dá ao sujeito de observação e do papel constitutivo que esse atribui à intencionalidade¹¹³.

Foucault situa sua pesquisa no campo da história, mais particularmente, da história das ideias, do pensamento, das ciências. É nesse campo que se localiza seu debate e que aparecem os problemas que tenta resolver; lugar no qual se processam as transformações que apontam em direção a uma arqueologia.

Na introdução do livro *A arqueologia do Saber*¹¹⁴, Foucault destaca um deslocamento de atenção ocorrido nas disciplinas chamadas histórias das ideias, das ciências, da filosofia, do pensamento, em relação à história pura, propriamente dita, voltada para longos períodos e seguimentos seculares. Diante das vastas unidades descritas como épocas ou séculos e das grandes continuidades do pensamento sob manifestação de um espírito, emergem fenômenos de ruptura; procura-se, agora, detectar a incidência das interrupções de natureza e posição diversas¹¹⁵.

E, assim, o grande problema que se vai colocar – que se coloca – a tais análises históricas não é mais saber por que caminhos as continuidades se puderam estabelecer; de que maneira um único e mesmo projeto pôde-se manter e constituir, para tantos espíritos diferentes e sucessivos, um horizonte único; (...) o problema

¹¹³ CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010. p. 39.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. 6ª ed. Trad. De Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 4.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 4. Aqui, Foucault destaca a importância de G. Canguilhem e G. Bachelard para os deslocamentos e transformações ocorridos na história.

não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos.¹¹⁶

A arqueologia situa-se na transformação pela qual a história redefine a sua posição com relação ao documento. O documento deixa de ser, para a história, uma matéria inerte por meio da qual ela tende a reconstituir o que os homens disseram ou fizeram; sua tarefa não consiste mais em interpretar o documento, determinar se diz a verdade ou seu valor expressivo, mas, antes, trabalhá-lo em seu interior: “ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações”¹¹⁷. Assim, no lugar de tratar os monumentos como documentos (lugar da memória do passado), agora, os trata como monumentos.

Nesse espaço, podemos entender, inicialmente, a arqueologia como uma história dos discursos considerados como monumentos a serem descritos em sua disposição própria, ou seja, na materialidade que os caracteriza; ela analisa os discursos como práticas que obedecem a regras de formação, de existência, de coexistência, e que, são responsáveis por constituir o saber de uma época, os arquivos, ou seja, os enunciados efetivamente ditos e o funcionamento dos discursos:

(...) essa palavra “arqueologia”, ao preço de uma aproximação que me será perdoada, eu espero, pode querer dizer: descrição do *arquivo*. Por arquivo, entendo o conjunto de discursos efetivamente pronunciados; e esse conjunto é considerado não somente como um conjunto de acontecimentos que teriam ocorrido uma vez por todas e que permaneceriam em suspenso, nos limbos ou os purgatórios da história, mas também como um conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos.¹¹⁸

Então, podemos dizer que o material do arqueólogo é o discurso e os objetos que determinados discursos, em cada época, podem dispor ou apresentar. É sua tarefa investigar como um objeto torna-se inteligível e como alguém pode apropriar-se de certos objetos para falar deles. Foucault esclarece que, como arqueólogo, irá tratar os objetos de um saber na dimensão discursiva, a qual é a de um acontecimento a ser descrito e analisado como tendo surgido devido a tais e tais circunstâncias. Ele pretende “explorar o discurso científico não do ponto de vista dos indivíduos que falam, nem do ponto de vista das estruturas formais que

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 6

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 7.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel. Michel Foucault Explica Seu Último Livro. *Ditos e Escritos II*. p. 145.

regem o que eles dizem, mas do ponto de vista das regras que entram em jogo na própria existência do discurso”¹¹⁹.

O filósofo tenta mostrar que não há, por um lado, discursos inertes, e, por outro um sujeito soberano que os manipula, subverte, renova, mas que os sujeitos falantes fazem parte do campo discursivo; nele, encontram seu lugar e possibilidade de deslocamento, bem como suas possibilidades de mutação funcional. Isso por entender que: “O discurso não é o lugar de irrupção da subjetividade pura; é um espaço de posições e funcionamentos diferenciados para o sujeito”¹²⁰.

No sentido de melhor compreendermos o método arqueológico de Foucault, faz-se necessário delimitar as diferenças entre ele e a epistemologia, tendo em vista que arqueologia não é epistemologia. Afinal, para a epistemologia, o “conceito” é fundamentalmente aquilo que define a racionalidade científica; ele é a expressão da norma de verdade do discurso científico. Já para a arqueologia, uma vez que a ciência não constitui o critério de suas investigações, não se trata mais da esfera conceitual (em sentido epistemológico), mas da esfera discursiva (em sentido arqueológico): um conjunto heterogêneo de enunciados que pertencem a campos diferentes e obedecem a regras comuns de funcionamento. Mas não são quaisquer discursos que interessam ao filósofo, somente aqueles concernentes à formação de saberes.

Desse modo, enquanto o objeto de análise epistemológica é o campo de cientificidade de uma dada disciplina, a preocupação da arqueologia está voltada para a análise dos “estratos dos saberes”, num esforço de depuração do material do qual são formados os solos de pensamento e as práticas discursivas, informadas por certa cultura, em determinado momento histórico.

Isso é o que chamo o nível arqueológico da ciência por oposição ao nível epistemológico. Neste último, trata-se de descobrir a coerência teórica de um sistema científico num dado momento. A análise arqueológica é a análise – antes mesmo do aparecimento das estruturas epistemológicas e por baixo dessas estruturas – da maneira como se constituem os objetos, como os sujeitos se colocam e como os conceitos se formam.¹²¹

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. Prefácio à Edição Inglesa. In: *Ditos e Escritos II*. p. 187.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. Resposta a uma Questão. In: *Ditos e Escritos VI*. p. 8.

¹²¹ FOUCAULT, Michel. Entrevista com Foucault. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 198.

A história arqueológica é marcada pela proposta de “libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade”¹²². Para Foucault, a análise científica quando utiliza categorias como “tradição”, “influência”, “desenvolvimento”, “evolução”, “mentalidade”, “espírito”, permite “reagrupar uma sucessão de acontecimentos dispersos; relacioná-los a um único princípio organizador”, possibilitando que “as novidades possam ser isoladas sob um fundo de permanência”, o que faz surgir, “como princípio de unidade e de explicação, a soberania de uma consciência coletiva”¹²³. Segundo o filósofo:

É preciso por em questão novamente essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens. (...) aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método (...) de uma população de acontecimentos dispersos.¹²⁴

Torna-se, então, um foto marcante a nova importância que a descontinuidade adquire para a arqueologia. Na história tradicional, a descontinuidade era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável: o que se referia na forma de acontecimentos dispersos (decisões, acidentes, iniciativas, descobrimentos) e o que deveria ser delimitado pela análise, reduzido e suprimido para que apareça a continuidade dos fatos. Já para a arqueologia, a descontinuidade torna-se um elemento fundamental das análises históricas por desempenhar três funções: 1) constitui uma operação deliberada do historiador; 2) é também o resultado da descrição; 3) trata-se de um conceito que não cessa de ser ajustado, isto é, toma novas formas e funções específicas de acordo com os níveis que lhes são designados¹²⁵.

Assim, no lugar da linearidade e da continuidade histórica, o filósofo sugere a descontinuidade que se impõe de maneira incansável diante das formas de saber que tentam proteger contra todas as descentralizações a soberania do sujeito; uma vez que a fecundidade da arqueologia revela-se na medida em que evita reportar a história a um sujeito fundador, que permeia inteiramente a corrente histórica. Como bem argumenta Foucault, em *A Arqueologia do saber*:

¹²² FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. p. 23.

¹²³ *Ibidem*, p. 23-24.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia. In: *Ditos e Escritos II*. p. 84 - 85.

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada.¹²⁶

Entendemos, então, que a arqueologia anuncia a dissolução das marcas que um pretense sujeito tentou deixar na história; assim, as noções tradicionais de sujeito como princípio de unidade deixam de existir, e a inexistência desse tipo de sujeito abre espaço para a inserção do problema de sua constituição. Isso porque a proposta de Foucault de uma história da diferença, da descontinuidade, mostra que não há sujeito supra-histórico, e sim posições possíveis de subjetividades constituídas.

Mas é necessário sinalizar que o método arqueológico de Foucault deixa um débito com o problema de como as práticas discursivas relacionam-se com as demais práticas: as econômicas, as sociais, as jurídicas, ou seja, as práticas não-discursivas. Pois a arqueologia como descrição dos discursos não deve permanecer unicamente no nível dos discursos, embora este seja o seu objeto próprio, aquilo para o qual tudo converge, mas carece buscar estabelecer uma relação com os elementos de outra ordem, seja ela técnica, econômica, social ou política¹²⁷. “Fazer aparecer em sua pureza o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-los em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever nele e fora dele jogos de relações”¹²⁸.

2.1.2 - A genealogia

A partir desse momento, entra em cena a genealogia¹²⁹. A introdução do procedimento genealógico significa o prosseguimento da análise do saber a partir de um novo

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. p. 14-15.

¹²⁷ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. p. 149.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Ciclo Epistemológico. In: *Ditos e Escritos II*. p. 82.

¹²⁹ *Vigiar e Punir* de 1975 é o primeiro livro em que Foucault utiliza o termo genealogia ao afirmar: “Objetivo desse livro: uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade”. Mas é preciso lembrar que antes disso, em um ensaio de

caminho. Pelo método arqueológico, são localizadas as ordens de saber na formação discursiva de uma época, mas ele se recusa a interpretar, apenas descreve. Já pelo método genealógico pode-se descrever e criticar as transformações discursivas. Portanto, a dimensão interpretadora cabe ao genealogista, que verá como esses discursos puderam formar-se historicamente e a partir de que realidades históricas fizeram-no.

Podemos notar, então, que o método arqueológico não é rejeitado. Foucault abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que regem os sistemas das práticas discursivas. Como uma técnica, a arqueologia servirá para isolar discursos-objetos, contribuindo para distanciar e desfamiliarizar os discursos sérios das ciências humanas, o que permitirá ao filósofo levantar as questões genealógicas, ou seja: como esses discursos são utilizados? Que papel eles representam na sociedade? Sendo assim, podemos notar que a arqueologia prepara o solo onde a genealogia vai germinar.

A genealogia pretende explicar o aparecimento dos saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes. Trata-se de uma análise dos saberes que pretende explicar sua existência e suas transformações, situando-os como peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político.

Foucault, ao ser questionado em uma entrevista sobre como, dentro de um quadro metodológico, situaria sua abordagem genealógica, afirma:

Queira ver como estes problemas de constituição podiam ser resolvidos no interior da trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta do sujeito na trama histórica. É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguido sua identidade vazia ao longo da história.¹³⁰

Segundo Roberto Machado, a ideia central das novas pesquisas foucaultianas conduzidas pela genealogia é a questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes¹³¹. Desse modo, ele define a genealogia como “(...) uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos”¹³².

1971, intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história* o filósofo introduz o tema. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 26ª ed. trad. Raquel Ramalheite. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 23.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: *Microfísica do Poder*. p. 7.

¹³¹ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. p. 167.

¹³² *Ibidem*.

Em se tratando de genealogia, é evidente a influência de Nietzsche no pensamento foucaultiano; com a sua recusa de olhar a história como tendo uma origem e um fim, o filósofo alemão representa a referência filosófica fundamental com respeito à maneira de conceber a relação entre a história e o sujeito, e entre a história e o poder. Ele se tornou uma experiência determinante para abolir o ato fundador do sujeito: “(...) a leitura de Nietzsche implicou, para mim, uma ruptura: há um história do sujeito assim como há uma história da razão, e desta, a história da razão, não se deve exigir o desdobramento até um ato fundador e primeiro do sujeito racionalista”¹³³.

No ensaio de Foucault intitulado “Nietzsche, a genealogia e a história”¹³⁴, podemos encontrar o esboço do seu procedimento genealógico. Esse texto desenvolve-se em torno de três questões: como diferenciar a genealogia da busca da origem? Que relação existe entre a genealogia e a história? É possível uma genealogia da história?

É o momento em que o filósofo retoma a discussão sobre a questão da *origem* na história e, apropriando-se do pensamento nietzschiano, propõe um método de estudo histórico, que se opõe ao que chama de pesquisa da origem (*Ursprung*). Para Foucault, a busca da origem, nesse sentido, seria a busca da essência exata das coisas em sua identidade imóvel, o que converteria a história em metafísica, uma abstração que cria continuidades onde elas não existem. Além disso, a *Ursprung* seria o lugar da verdade, ponto recuado e anterior a qualquer conhecimento positivo, aquilo que tornaria possível um saber.

O genealogista, por sua vez, deve conduzir a história na direção oposta: para o externo e o acidental, para as diferenças e as peripécias. Ele tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica visto que, por trás das coisas, não se encontra seu segredo essencial e sem data, mas sim, o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída a partir de figuras estranhas¹³⁵. Tem como tarefa destruir a primazia das origens e das verdades imutáveis, demolir as doutrinas do desenvolvimento e do progresso. Foucault parte da ideia de que: “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate. (...) A história ensina também a rir das solenidades da origem”¹³⁶.

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo do conhecimento nunca será, portanto, partir em busca de sua origem negligenciando como inacessíveis todos os

¹³³ FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. In: *Ditos e Escritos II*. p. 312-313

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Ditos e Escritos II*.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 262.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 263.

episódios da história, seria ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos.¹³⁷

Então, a genealogia parte em busca das discontinuidades em que desenvolvimentos contínuos foram encontrados, recorda o passado da humanidade para desmascarar os hinos do progresso. Ela recusa a profundidade¹³⁸ ideal da consciência, aquela que é busca pura e interior da verdade, e recusa a finalidade em favor da superfície dos acontecimentos, dos mínimos detalhes, das menores mudanças.

Foucault promove uma análise dos termos *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência), pois, para ele, esses termos indicam melhor do que a *Ursprung* o objeto próprio da genealogia e colocam em jogo outra perspectiva na forma pela qual os objetos históricos serão constituídos.

Uma análise calcada na proveniência (*Herkunft*) dissocia as identidades (no caso de Foucault, principalmente a do sujeito) e afasta qualquer possibilidade de fundo original; perscruta os acidentes, os cálculos, os erros a partir dos quais se formou, com o tempo, uma identidade. Como afirma Foucault:

(...) não se trata tanto de reencontrar em um indivíduo, em um sentimento ou idéia as características genéricas que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês, mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaralhar. Longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las à parte, todas as marcas diferentes.¹³⁹

Além disso, a proveniência permite reencontrar “sob o aspecto único de uma característica ou de um conceito, a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram”¹⁴⁰. A genealogia não pretende recuar no tempo para estabelecer a continuidade para além da dispersão; pelo contrário, tem a intenção de manter o que se passou na dispersão que lhe é própria. Trata-se de situar os acidentes, os desvios, os erros, as falhas que possibilitaram o nascimento do que existe e tem valor para

¹³⁷ *Ibidem*, p. 264.

¹³⁸ É importante destacar que essa recusa à profundidade, típica do genealogista, possibilitou um novo estatuto às técnicas de interpretação. A interpretação não é mais o desvelamento de um significado escondido, ela tornou-se uma tarefa infinita e inacabada. Foucault afirma, nesse sentido, “se a interpretação nunca pode se concluir, é muito simplesmente porque não há nada a interpretar. Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação”. Assim sendo, quanto mais interpretamos, menos encontramos o sentido profundo e fixo das coisas, e mais nos deparamos com outras interpretações. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Ditos e Escritos II*. p. 4.

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: *Ditos e Escritos II*. p. 265.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

nós. “é descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”¹⁴¹.

Enfim, a proveniência, ao se relacionar com o corpo, anuncia a superação da história da metafísica na medida em que toma o corpo como a mais palpável superfície de inscrição dos acontecimentos, que foram e ainda são inscritos sobre ele: loucura, demência, anormalidade, castigo, punição, controle da vida, sexualidade. O corpo é o lugar da *Herkunft*, região permanente da subjetividade.

O corpo – e tudo o que se refere ao corpo: a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: no corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados, assim como dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também se ligam e subitamente se exprimem, mas nele também se desligam, entram em luta, se apagam uns e outros e prosseguem seu insuperável conflito.¹⁴²

Trata-se, então, de, a partir do corpo, estudar as marcas prescritas pela história; marcas que estão na superfície do corpo, e não em sua essência. A proveniência fornece as relações que estão em jogo, não através de um passado sempre reconduzido, mas na instância em que ocorrem as disputas, as lutas que permitem que determinado saber sobreponha-se aos outros.

Com a intenção de se distanciar ainda mais da *Ursprung*, a genealogia somara ao campo da proveniência (*Herkunft*) o que pode ser considerado o princípio e a lei singular de um aparecimento, o seu ponto de surgimento; este se situará numa *Entstehung*, ou seja, numa emergência, que é o espaço, os interstícios deixados pela proveniência. A proveniência fornece as regras, e a emergência é o espaço de disputa pela manipulação dessas regras. “A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria”¹⁴³. Assim, a proveniência designa a qualidade de um instinto, sua intensidade e a marca que ele deixa no corpo; a emergência, por sua vez, designa um lugar de confrontação; ela sempre se produz em determinado estado de forças. Foucault cita como exemplo: “a emergência de uma espécie (animal ou humana) e sua solidez são asseguradas por um longo combate contra as condições constante e essencialmente desfavoráveis”¹⁴⁴. Ainda é relevante frisar que ninguém é responsável por uma emergência, ela sempre se produz no interstício.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 266.

¹⁴² *Ibidem*, p. 267.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 269.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 268.

No entanto, se a emergência designa um lugar de enfrentamento e situa a genealogia na dimensão das forças, não devemos esquecer a relação que a força estabelece entre dominadores e dominados. Foucault situa essa relação da seguinte maneira: “Homens dominam outros homens, e assim nasce a diferenciação dos valores; classes dominam outras classes, e assim nasce a idéia de liberdade”¹⁴⁵. O procedimento genealógico inscreve-se nos múltiplos rituais dessa história da dominação, como o filósofo muito bem afirma:

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, na qual as regras substituíram, para sempre, a guerra; ela instala cada uma dessas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação.¹⁴⁶

No curso ministrado do Collège de France, intitulado *Em Defesa da Sociedade*, Foucault destaca a genealogia como um empreendimento crítico responsável pelo aparecimento do saber histórico das lutas. Faz isso ao diagnosticar, nos últimos dez ou quinze anos, uma prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas e dos discursos, que ele denomina de “eficácia das críticas descontínuas e particulares, locais” contra o efeito das teorias totalitárias, envolventes e globais. O filósofo aponta como primeira característica dessa crítica seu caráter local e não centralizado, ou seja, não necessita do reconhecimento de um regime comum para estabelecer sua validade.

Essa crítica efetuou-se por meio do que Foucault chamou de insurreição dos “saberes sujeitados”; como isso ele quer designar, os blocos de saberes históricos presentes, mas disfarçados no interior de conjuntos sistemáticos, que a crítica fez reaparecer por meio da erudição. Também designa uma série de saberes desqualificados como não conceituais, ingênuos, inferiores, abaixo do conhecimento e da cientificidade requeridos: o do paciente psiquiátrico, do doente, do delinquente; pelo reaparecimento desses saberes das pessoas é que foi realizada a crítica. Para o filósofo, o que forneceu à crítica sua força essencial nesses últimos anos foi o acoplamento entre os saberes sepultados da erudição, os saberes desqualificados pela hierarquia e os saberes das ciências¹⁴⁷.

E assim se delineou o que se poderia chamar uma genealogia, ou, antes, assim se delinearam pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 269.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 270.

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976); trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 11-12.

lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e como todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais.¹⁴⁸

Podemos entender, então, a genealogia como uma tentativa de desassujeitar saberes históricos; ela tenta opor os saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados contra a instância teórica unitária que pretende filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. Trata-se da insurreição dos saberes contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado dentro de uma sociedade como a nossa¹⁴⁹.

Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto¹⁵⁰.

O genealogista ouve a história, e não a metafísica; recusa a essência, pois o que há é um jogo de forças; recusa a origem, pois o que há é o acaso, o disparate, as resistências, as surpresas, os abalos. Não há primeiro o sujeito e depois as relações conflituosas; o sujeito aparece nas lutas, no espaço aberto por elas, e aí exerce seu papel.

Enfim, com a genealogia, Foucault irá explicar certas condições históricas, sociais, econômicas e institucionais que se relacionam com as práticas discursivas. Ao fazer essa abordagem, o filósofo percebe o quanto o saber dos discursos é devedor e produto de certas relações de poder, e vice-versa. No cruzamento dessa relação, aparecerá à figura do indivíduo fabricado; a subjetividade é, então, produto dessa relação histórica.

Diante do exposto, podemos inferir que a arqueologia e a genealogia apoiam-se sobre um pressuposto comum: escrever a história sem referir a análise à instância fundadora do sujeito. E, quando o pensamento foucaultiano acopla a arqueologia à genealogia, o faz pela necessidade de ampliação do campo de investigação, no sentido de incluir de maneira mais

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 13-14.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

precisa o estudo das práticas não discursivas, dando maior notoriedade à relação não discursividade/discursividade; desse modo, permitindo uma análise do saber em termos de estratégias e táticas de poder.

2.2 - Os processos de subjetivação

Até o presente momento, nossa pesquisa acompanhou as influências sofridas pelo pensamento foucaultiano no que diz respeito à sua concepção de sujeito, bem como o esforço do próprio filósofo, por meio do método arqueogenealógico, de desenvolver uma crítica ao sujeito constituinte, originário, fundador, em favor de uma concepção de sujeito movediço, constituído, produto de relações que se estabelecem entre formas de saber e exercícios de poder. Sua arqueogenealogia tem o papel de apontar as transformações históricas responsáveis pela constituição dos sujeitos objetiváveis por ciências, normalizáveis por disciplinas e dotados de subjetividade pela invenção de uma ciência sobre o sexo.

Cabe-nos, agora, entender, de modo mais específico, o novo estatuto que Foucault imprimiu ao sujeito, a partir do que ele designa como “processos de subjetivação”. Assim, buscaremos a compreensão da maneira como o sujeito ou a subjetividade são produzidos por práticas sociais ao longo da história.

Inicialmente, é necessário esclarecer que o termo “subjetivação” significa, para Foucault, “o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si.”¹⁵¹. Desse modo, os processos de subjetivação são práticas de constituição do sujeito.

Há, no pensamento de Foucault, dois sentidos para expressão processos de subjetivação: um mais amplo, marcado pela relação entre os modos objetivação/subjetivação, e outro sentido, mais restrito, relacionado ao conceito foucaultiano de ética¹⁵². Nesta pesquisa, nos restringiremos à análise do primeiro sentido.

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral. In: *Ética, sexualidade, política. Ditos e Escritos V*. Org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 262.

¹⁵² Judith Revel esclarece os dois sentidos desses processos de subjetivação da seguinte maneira: “Os modos de subjetivação ou processos de subjetivação do ser humano correspondem, na realidade, a dois tipos de análise: de um lado, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há somente sujeitos objetivados e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outro

Os termos, modos ou processos de objetivação e modos ou processos de subjetivação¹⁵³ emergem concomitantemente ao projeto foucaultiano de fazer aparecer as formas de constituição do indivíduo moderno. Desse modo, essas duas expressões, ocorrem sempre em relação à constituição do indivíduo. Pensar nos modos de objetivação é pensar em aspectos da constituição do indivíduo. Da mesma forma que pensar nos modos de subjetivação também é pensar em aspectos dessa constituição. Consequentemente, objetivação e subjetivação apesar de se desenvolverem de formas diversas, referem-se sempre ao mesmo elemento e fazem parte de um único processo, o de constituição do indivíduo.

Segundo Foucault: “essa subjetivação e essa objetivação não são independentes uma da outra; seu desenvolvimento é mútuo e recíproco”¹⁵⁴. Trata-se de processos que se justapõem, desse modo, à questão acerca das condições às quais um dado sujeito é submetido a fim de poder tornar-se sujeito legítimo de tal ou qual conhecimento (subjetivação) articula-se à questão de determinar sob quais condições o sujeito emerge como objeto de uma determinada relação de conhecimento e poder (objetivação). Assim, a partir da sobreposição entre objetivação e subjetivação, o filósofo pretende explicitar, em sua completude, a identidade do indivíduo moderno, ou seja, objeto de um saber qualquer, objeto dócil e útil, e também sujeito.

Cabe, então, ao genealogista do sujeito moderno, isolar os componentes constitutivos desses dois processos e analisar a interação entre eles. Nessa perspectiva, o filósofo concebe retrospectivamente seu trabalho como uma história dos modos de subjetivação/objetivação do ser humano em nossa cultura.

A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, qual o seu status, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo desse ou daquele tipo de conhecimento; em suma trata-se de determinar seu modo de subjetivação; (...) Mas a questão também é ao mesmo tempo determinar em que condições alguma coisa pôde se tornar objeto para um conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a ser conhecido (...) Trata-se, portanto, de determinar seu modo de objetivação.¹⁵⁵

lado, a maneira pela qual a relação consigo, por meio de um certo número de técnicas, permite constituir-se como sujeito de sua própria existência”. REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 82.

¹⁵³ Márcio Fonseca destaca o aspecto confuso com que esses dois termos são tratados pelos pesquisadores do pensamento de Foucault, para ele, isso se deve, em parte, ao uso que Foucault faz dessas expressões em sua obra. “por vezes parecem designar fenômenos semelhantes, por vezes diferentes aspectos de um mesmo fenômeno e, por vezes, ainda, fenômenos distintos”. Tal utilização não permite um sentido único para o que se entenderia por subjetivação e por objetivação em todos dos textos de Foucault em que essas expressões aparecem. FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003. p. 23.

¹⁵⁴ FOUCAULT, Michel. Foucault. In: *Ditos e Escritos V*. p. 235.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

Nesse empreendimento foucaultiano de uma história das condições que possibilitaram a constituição do indivíduo moderno, pode-se distinguir três modos de subjetivação/objetivação dos seres humanos em nossa cultura, os quais correspondem à análise de diferentes práticas: 1) Os que se dão a partir da investigação das “práticas discursivas” que tem o papel de produtoras epistêmicas. São modos de investigação que pretendem aceder ao estatuto de ciências, como, por exemplo, objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filosofia e na linguística; Ou a objetivação do sujeito produtivo, na análise das riquezas e na economia política; Ou, ainda, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Esses processos são analisados por Foucault especialmente em *As palavras e as coisas*. 2) Modos de objetivação do sujeito que e levam a cabo o que Foucault denomina “práticas divisoras” (da psiquiatria, da medicina clínica e da penalidade), as quais dividem o sujeito no interior dele mesmo, ou em relação aos outros, para classificá-lo e fazer dele um objeto, promovendo a separação entre o louco e o são de espírito, o doente e o homem saudável, o homem de bem e o criminoso. Podemos encontrar tal abordagem em *História da Loucura*, *O nascimento da clínica* e *Vigiar e Punir*. 3) Diz respeito às análises das “práticas subjetivadoras”, por meio das quais o indivíduo é constituído como sujeito a partir da verbalização de sua sexualidade, trata-se da maneira pela qual o sujeito se reconhece como sujeito de uma sexualidade. Nessa linha, situa-se a *História da Sexualidade*.

Apesar de Foucault usar várias vezes, no ensaio “Por que estudar o poder: a questão do sujeito”¹⁵⁶, as expressões objetivação e subjetivação como processos que incidem sobre a constituição do indivíduo, por uma questão didática, e também no sentido de imprimir maior clareza à nossa análise, optamos por delimitar as diferenças entre essas duas expressões a partir da divisão estabelecida por Dreyfus e Rabinow. Em um primeiro momento, esses autores, analisam o que designam de uma “genealogia do indivíduo moderno como objeto”, ao discutirem os textos de Foucault que mostram como, a partir dos mecanismos disciplinares, foi possível constituir o indivíduo como objeto dócil e útil. Em seguida, analisam uma “genealogia do indivíduo moderno como sujeito”, ao se voltarem para os textos que procuram compreender as práticas que, na nossa cultura, fazem do homem um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída como própria.

Mas, antes de discutirmos os processos de subjetivação e objetivação, faz-se necessário um breve esclarecimento a respeito da relevância que a analítica do poder,

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. Porque estudar o poder: a questão do sujeito. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 273-295.

desenvolvida por Foucault, tem para a efetivação desses processos, por consideramos que suas análises do poder auxiliam na ampliação do entendimento dos procedimentos, das táticas e estratégias responsáveis pela produção do indivíduo moderno; visto que, para o filósofo, “os processos de objetivação nascem nas próprias táticas de poder e na distribuição do seu exercício”¹⁵⁷, como ele bem afirma:

(...) enquanto o sujeito é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas. (...) Era, portanto, necessário estender as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-las ao estudar a objetivação do sujeito.¹⁵⁸

Assim, para melhor compreensão do empreendimento foucaultiano de uma genealogia do indivíduo moderno, devemos nos ater a uma necessidade primeira, de não nos enganarmos com o real significado do poder.

Segundo Foucault, não há uma teoria geral do poder, nem algo unitário e global chamado poder, que subordine a variedade e a descontinuidade. O poder não possui uma essência. O que, para esse filósofo, parece evidente é a existência de formas de exercício de poder, díspares e heterogêneas, e em constantes transformações. Deste modo, o poder não é tratado como uma coisa, um objeto, uma propriedade, algo que se toma ou que se dá que se ganha ou que se perde; não há conceito que determine o que é o poder. Então, poderíamos afirmar que o poder em si não existe, o que existe são práticas de relações de poder, de relações de força. Isso significa que o poder é algo que se exerce e se efetua; é luta, é enfrentamento, e só adquire existência por meio das relações.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação, nunca são alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles.¹⁵⁹

Foucault procura analisar o poder no nível das micro-relações da vida cotidiana, nas relações entre os sexos, nas famílias, entre os doentes mentais e as pessoas sensatas, entre os doentes e os médicos, pois, para ele, nossa sociedade é assim composta: por relações de

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. p. 85.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. Porque estudar o poder: a questão do sujeito. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 274.

¹⁵⁹ FOUCAULT, Michel. Soberania e Disciplina. In: *Microfísica do Poder*. p. 183.

poder, pequenos enfrentamentos, microlutas. Com isso, o filósofo não tem a intenção de minimizar o papel do Estado, mas apenas insurgir contra a ideia de que o Estado seria o órgão central e único do poder, ou de que a inegável rede de poderes da sociedade moderna seria uma extensão dos efeitos do Estado¹⁶⁰.

Há, nas análises foucaultianas, certa desconfiança a respeito das concepções tradicionais de poder e de seu exercício. Tal suspeita conduz o filósofo a propor para suas investigações uma analítica do poder, no lugar de uma teoria do poder. A possibilidade de concretização desta analítica vincula-se ao abandono de uma representação de poder baseado no modelo jurídico-discursivo, o qual comanda a repressão e a teoria da lei.

Assim, as investigações de Foucault seguem um caminho inverso àquele delineado por um poder que se instala nos registros da lei ou na figura do soberano; que se apresenta pobre em seus recursos; econômico, em seus procedimentos; monótono, nas táticas utilizadas; incapaz de invenção e produção; responsável apenas por impor limites. Sua a genealogia busca trazer à luz o lado positivo do poder, produtivo e transformador, o qual, longe de impedir os saberes, as descobertas e as estratégias de poder, pelo contrário, os produzem. Portanto, poder e saber não estão separados, pois, para o poder se exercer por meio de mecanismos sutis, faz-se necessário organizar e colocar em circulação um saber; assim:

(...) saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício de poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber. É assim que o hospital não é apenas o local de cura, “máquina de curar”, mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão de saber. Do mesmo modo que a escola está na origem da pedagogia, a prisão da criminologia, o hospício da psiquiatria.¹⁶¹

Segundo Foucault, a forma de poder que a análise genealógica desvela é aquele que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade e, além disso, impõe-lhe uma lei de verdade. “É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos”¹⁶². O filósofo entende, aqui, a palavra sujeito em dois sentidos: sujeito ao

¹⁶⁰ “O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo o tipo de poder social, e do qual também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes na sociedade capitalista. Foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder, essências para situar a genealogia dos saberes modernos, que, com tecnologias próprias e relativamente autônomas, foram investidas, anexadas, utilizadas, transformadas por formas mais gerais de dominação concentradas no aparelho do Estado”. MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: *Microfísica do Poder*. p. XIV.

¹⁶¹ MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: *Microfísica do Poder*. p. XXI-XXII.

¹⁶² FOUCAULT, Michel. Porque estudar o poder: a questão do sujeito. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 278

outro pelo controle e dependência; e ligado à sua própria identidade, a partir do autoconhecimento. “Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e sujeita”¹⁶³. Tal afirmação justifica a relevância das investigações sobre o poder para a compreensão dos processos de subjetivação, cujo sujeito é o produto.

Ainda devemos observar que as investigações sobre o poder desenvolvidas por Foucault, referem-se a uma determinada época e a um tipo específico de sociedade. Trata-se da sociedade ocidental e de um poder que aparece vinculado à emergência da burguesia a partir do século XIX, um poder que se apresenta como instrumento da constituição do capitalismo industrial e da sociedade que lhe correspondia. Foucault denomina esse tipo de poder, de “poder disciplinar”, este, torna-se um dos principais responsáveis pela fabricação de sujeitos na sociedade moderna.

2.2.1 - Objetivação: o homem moderno como objeto

As discussões de Foucault sobre o poder disciplinar, que aparecem principalmente em *Vigiar e Punir*, conduzem-nos ao entendimento do que seria uma genealogia do indivíduo moderno enquanto objeto. Nesse livro, o filósofo se propõe a investigar as práticas de objetivação da nossa cultura, conforme são incorporadas em uma tecnologia científica, cujo resultado é a apresentação de uma genealogia do indivíduo moderno como corpo dócil e útil, a partir da relação entre tecnologia disciplinar e ciência social normativa.

Podemos observar, em *Vigiar e Punir*, a apresentação de um percurso histórico dos diferentes modos de punição vinculados a diferentes formas de exercício de poder. Cada tipo de punição ilustra a maneira pela qual a sociedade trata os criminosos como objetos a serem manipulados.

Foucault começa pelo suplício, designado por ele como punição generalizada, que ocorre na metade do século XVII e no século XVIII. Trata-se de penas físicas que deveriam produzir um sofrimento correlacionado com a gravidade do crime cometido e fazer parte de um ritual político. A tortura pública era mais uma manifestação do poder que a controlava, ou seja, do poder do soberano, do que um mero instrumento corretivo.

¹⁶³ *Ibidem*.

A partir da segunda metade do século XVIII, Foucault destaca a aparecimento de um grupo de reformadores humanistas responsáveis pela articulação de uma série de discursos contra o suplício, pelo excesso de violência e abusos que ele acarreta. Tais reformadores propõem: “Que as penas sejam moderadas e proporcionais aos delitos, que a de morte só seja imputada contra culpados assassinos, e sejam abolidos os suplícios que revoltem a humanidade”¹⁶⁴.

Diante da reforma do direito criminal, há um remanejamento do poder de punir, que deixa de ser do soberano e se reparte por diversas esferas da sociedade. Essa nova proposta de punição combina clemência com maior eficácia de aplicação. Tem sua justificativa no contrato social, pelo qual o crime seria a quebra de contrato de que toda a sociedade seria vítima. A depender do dano causado à sociedade, o crime deveria ser punido por um castigo proporcional. Desse modo, os reformadores construíram um quadro de conhecimento com a devida correspondência entre crime e punição apropriada. Tal fato exigiu um maior grau de individualização na classificação do criminoso e conduziu à objetivação dos crimes e dos criminosos.

A aplicação apropriada da punição correta exigia um objeto que fosse fixado como indivíduo e conhecido em detalhes. Temos aqui um importante passo no desenvolvimento das ciências da sociedade e das disciplinas que mais tarde tratarão os homens como objetos.¹⁶⁵

Já nos últimos anos do século XVIII e nos primeiros do século XIX, o filósofo observa uma nova mutação no sistema de punição, principalmente nos países europeus, caracterizada pelo aparecimento da prisão. As prisões como mecanismos punitivos substituem o método de punição apoiado na diversidade das penas em função dos diferentes tipos de crimes por uma penalidade uniforme imposta a todo crime. Esse novo modelo de punição – ao contrário dos anteriores já mencionados, que tinham sua eficácia na manifestação pública, tanto do corpo supliciado quanto da representação dos castigos expostos para a sociedade – passa a utilizar uma arquitetura fechada, voltada para seu interior; consequentemente o trabalho de punição deixa de se manifestar publicamente para se encerrar dentro dos muros da prisão¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁶⁵ RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 196.

¹⁶⁶ FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. p. 48.

Foucault aponta esse novo modelo penal, que são as prisões, como um exemplo de aplicação do seu principal objeto de estudo em *Vigiar e Punir*, ou seja, a tecnologia disciplinar. Mas esclarece que esse tipo de tecnologia não se limita ao sistema prisional, além de não se reduzir a uma instância em particular; para ele, as práticas disciplinares sobre os indivíduos também se estenderam para outros setores da população e outras administrações de controle.

A disciplina é uma técnica, não uma instituição. Ela funciona de modo a ser maciça e quase totalmente apropriada em certas instituições (casas de detenção, forças armadas) ou usada para fins precisos em outras (escolas e hospitais); ela poderia ser empregada por autoridades preexistentes (controle das doenças) ou por parte do aparelho judiciário do Estado (polícia).¹⁶⁷

O principal alvo da disciplina é o corpo, abordado como um objeto a ser analisado e manipulado. O corpo deve ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado, para torna-se dócil. Segundo Foucault: “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as disciplinas”¹⁶⁸. Desse modo, as disciplinas possibilitam um controle minucioso do corpo e de suas partes, das atividades, do tempo e das forças, promovendo um investimento político e detalhado do corpo, uma nova microfísica do poder. Podemos considerar a disciplina como geradora de individualidades, visto que desenvolve uma “anatomia política do detalhe”¹⁶⁹.

A tecnologia disciplinar produz a individualidade moderna a partir do uso de instrumentos como: 1) A vigilância: trata-se de um conjunto de técnicas, particularmente ligadas à distribuição do espaço e do ver, que induzem relações de poder, como, por exemplo, a arquitetura do Panóptico. Ela torna possível um poder de “ver sem ser visto”. Esse tipo de observação garante a intensidade na formas de conhecimento e controle, bem como uma maior discricção, pois controla os indivíduos nos lugares já ocupados por eles (fábricas, presídios, hospitais) sem necessidade de recorrer à força física. 2) A sanção normalizadora: trata-se de um conjunto de procedimentos punitivos relacionados a uma infinidade de pequenas atitudes e comportamentos. Ela permite isolar e agir de modo sutil sobre pequenas condutas e desvios que são definidos pela inobservância das regras. Seu funcionamento

¹⁶⁷ RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 201.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. p. 118.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 120.

ocorre num sistema de gratificação e sanção; para ela castigar é corrigir. 3) O exame: é uma técnica que surge da combinação da vigilância hierárquica com a sanção normalizadora. Nela sobrepõem-se relações de poder e campos de saber.

O exame possui procedimentos que desempenham um papel essencial quanto a disciplina, pois realiza uma inversão de visibilidade no exercício do poder (o poder não deixa de atuar, mas de aparecer). Além disso, o exame faz o indivíduo ingressar em um campo documental; cada indivíduo converte-se em um caso (objeto) registrado e documentado, no qual nenhum detalhe é perdido. No centro dos processos de disciplina, o exame manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam¹⁷⁰.

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno.¹⁷¹

Assim, por meio dessa breve análise dos mecanismos disciplinares, chegamos à sua principal fabricação: o homem como efeito e objeto de um certo entrecruzamento de saber e poder, marcado pela docilidade e utilidade que justificam o processo de sua constituição.

2.2.2 - Subjetivação: o homem moderno como sujeito

Em *História da Sexualidade I – a vontade de saber*¹⁷², Foucault acrescenta às tecnologias de objetivação uma investigação das tecnologias de subjetivação. A partir de então, sua preocupação volta-se para a experiência da sexualidade, região na qual certos

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 154.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 121.

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *História I: A vontade de saber*. 16ª edição. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. Impresso no Brasil 2005. *A vontade de saber* é o primeiro volume do projeto foucaultiano de uma “História da Sexualidade”. De acordo com Foucault este volume nasce sob o signo da incerteza, onde o mesmo trabalha hipoteticamente, no intuito de captar os efeitos produzidos por esta publicação. Trata-se também de uma espécie de prelúdio - para uma série de investigações históricas que devem confirmar a hipótese inicial - para um conjunto de cinco livros que não foram concretizados: *A carne e o Corpo*; *A cruzada das crianças*; *A mulher, a mãe e a histérica*; *Os perversos*; *Populações e raças*. A História da Sexualidade foi realmente encerrada em 1984 com a publicação dos volumes, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. Por motivo do seu falecimento neste mesmo ano Foucault não pode completar sua história da sexualidade. Pediu à família que não publicasse o que seria o quarto volume, *As confissões da carne*. ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*.

saberes, normas e formas de subjetividade permitem que os indivíduos se reconheçam como sujeitos de uma sexualidade.

A sexualidade é, então, a via escolhida pelo filósofo para desenvolvimento de uma genealogia do indivíduo moderno como sujeito. Essa via torna-se possível para o pensamento de Foucault no momento em que ele observa que, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, a sexualidade transforma-se em objeto de investigação científica, de controle administrativo e de preocupação social. Segundo o filósofo: “Para os médicos, reformadores e cientistas sociais, a sexualidade pareceu fornecer o elemento-chave para a compreensão da saúde do indivíduo, de sua patologia e identidade”¹⁷³. Assim, a sexualidade aparece como elemento fundamental em uma estratégia de poder que, de maneira eficaz, reuniu o indivíduo e a população através do biopoder.

Em *A vontade de saber*, Foucault parte do diagnóstico de que o Ocidente moderno é caracterizado por uma vontade de saber dirigida ao sexo. Diante desse diagnóstico, sua intenção é mostrar que a sexualidade nasce de uma tecnologia de poder, de uma preocupação constante de diversas instituições e instâncias com o sexo das pessoas. Mas não se trata aqui de uma tecnologia de poder que exclui e interdita o sexo, pelo contrário, investe no sexo através de dispositivos de controle. Torna-se, então, importante para o filósofo, saber sob quais formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder chega às mais íntimas e individuais das condutas; como também fazer aparecer às técnicas e estratégias que o poder utiliza para controlar o prazer cotidiano, produzindo efeitos que podem ser de recusa, bloqueio e desqualificação, assim como de incitação e intensificação.

Foucault acredita ser mais interessante desenvolver sua história da sexualidade a partir daquilo que a motivou e a impulsionou do que daquilo que a proibiu. Por isso, admite a hipótese de que na sociedade ocidental moderna, o poder não regeu a sexualidade como uma interdição, mas sim como uma produtividade e uma multiplicidade sutil de discursos sobre o sexo.

Assim, ao conduzir suas investigações pela suposição da presença de uma tecnologia do sexo mais complexa e positiva que o singelo efeito excludente de um impedimento, Foucault não poupa esforços no sentido de desqualificar a ideia de repressão¹⁷⁴.

¹⁷³ RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p. 221.

¹⁷⁴ A intenção de Foucault não é mostrar que a ideia de repressão é falsa, mas sim recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVIII. Seu interesse não é afirmar que o sexo não tenha sido proibido, bloqueado, mascarado, nem dizer que a interdição do sexo é uma ilusão. Pois, para ele, ilusão é fazer desta interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se

O que não é uma tarefa fácil, pois a repressão é historicamente evidente e possui sustentáculos firmes em interesses estratégicos.

O filósofo apresenta duas razões pelas quais se torna gratificante formular, em termos de repressão, as relações entre sexo e poder. A primeira razão põe a origem da idade da repressão no século XVII, coincidindo com o desenvolvimento do capitalismo; neste contexto, o sexo pôde ser rigorosamente reprimido, por ser incompatível com uma colocação no trabalho geral e intensa. Em uma época na qual se explora sistematicamente a força de trabalho, não se poderia permitir que a classe trabalhadora dissipasse suas energias nos prazeres do sexo.

Outra razão é designada por Foucault de “benefício do locutor”¹⁷⁵; neste caso, se o sexo é reprimido, proibido, condenado ao silêncio, o simples fato de falar dele e de sua repressão ecoa como uma transgressão. Afinal, aquele que fala de sexo coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder, desordena a lei e antecipa uma liberdade futura. Assim, o fato de “falar contra os poderes, dizer a verdade e prometer o gozo”¹⁷⁶ justifica a nossa obstinada necessidade de falar do sexo em termos de repressão; por isso, “somos a única civilização em que certos prepostos recebem retribuição para escutar cada qual fazer confidência sobre seu sexo.”¹⁷⁷

Mas, na contra mão de uma história da sexualidade contada a partir de uma repressão sexual, as investigações foucaultianas são conduzidas, considerando que os interditos encontram-se ao lado das estimulações, e que ambos concorrem para a produção de uma forma normalizadora, em que as proibições também são estimulantes e produtoras.

Assim, tendo reposicionado a ideia de repressão, Foucault se propõe a investigar as condições históricas que possibilitaram a emergência de tecnologias de poder responsáveis pela produção de um saber e um discurso relacionado à sexualidade na sociedade ocidental. O filósofo parte da emergência da classe burguesa, a qual se tornou hegemônica na Europa do século XVIII, com a intenção de pesquisar as condições que conduziram essa classe a uma autosexualização, ou seja, a se empenhar a atribuir para si mesma uma sexualidade.

A classe burguesa, ainda em vias de se consolidar como dominante, estava tomada por um desejo de auto-afirmação. Com intuito de se marcar e se diferenciar enquanto classe, ela opõe ao sangue dos nobres seu corpo e sua sexualidade, sua descendência, sua saúde, seu

pôde escrever a história do que foi dito sobre o sexo na sociedade moderna. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I - a vontade de saber*. p. 16-17.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 13

organismo; nesse sentido, o sexo foi considerado o sangue da burguesia¹⁷⁸. Assim, a burguesia transpõe da nobreza os temas de auto-afirmação e atribui para si um corpo que precisa ser cuidado, protegido, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, com a finalidade de manter o seu valor diferencial com relação às outras classes.

É, sem dúvida, preciso admitir que uma das formas primordiais da consciência de classe, é a afirmação do corpo; pelo menos, foi esse o caso da burguesia no decorrer do século XVIII; ela converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia; compreende-se porque levou e opôs tantas reticências a reconhecer um corpo e um sexo nas outras classes – precisamente naquelas que explorava.¹⁷⁹

Consequentemente, a burguesia investe de modo exclusivo sobre o seu próprio sexo, por meio de uma tecnologia de saber e de poder inventada por ela mesma e que, primordialmente, valoriza seu corpo, suas sensações, seus prazeres, sua saúde e sua sobrevivência. Desse modo, o sexo será concebido pela classe burguesa não como uma parte do corpo que ela teve que desqualificar ou anular para colocar para trabalhar os que ela dominava, mas sim como um elemento dela mesmo o qual inquietou e solicitou seus cuidados¹⁸⁰, afinal:

(...) foi na família “burguesa”, ou “aristocrática”, que se problematizou inicialmente a sexualidade das crianças ou dos adolescentes; e nela foi medicalizada a sexualidade feminina; ela foi alertada em primeiro lugar para a patologia possível do sexo, a urgência em vigiá-lo e a necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção.¹⁸¹

A sexualidade, nasce, então, dentro das relações familiares da burguesia, no século XVIII, como efeito de um dispositivo que age através da intensificação do corpo, de suas forças e de seus prazeres. Trata-se de uma estratégia político-administrativa que surge na sociedade capitalista, servindo de apoio e articulação das mais variadas estratégias de saber e poder.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 117.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 119.

¹⁸⁰ Foucault destaca que a preocupação com a sexualização do corpo proletariado só ganhou notoriedade, a partir do momento em que essa classe começou oferecer risco para a classe burguesa, constituindo para ela uma série de problemas sócio-econômicos advindos de conflitos de coabitação, proximidade, contaminação, epidemias, prostituição, doenças venéreas, como também urgências econômicas tais como necessidade de mão-de-obra estável e competente, controle de fluxo populacional e demográfico.

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I - a vontade de saber*. p. 114.

Foucault observa que a preocupação da burguesia com a sexualidade é responsável pela produção de uma ciência do sexo, pela proliferação discursiva sobre o sexo e pela implantação de um dispositivo destinado a controlar e gerir a sexualidade das pessoas, designado por ele de dispositivo da sexualidade. “O dispositivo da sexualidade tem como razão de ser, não reproduzir, mas proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global”¹⁸².

Os efeitos da implantação desse dispositivo da sexualidade surgem, inicialmente, no âmbito familiar, por meio de uma série de preocupações com o comportamento sexual dos seus membros. Estes, com intuito de corrigir seus desvios, procuram ajuda externa na medicina, na psiquiatria, na pedagogia; áreas do saber que empenham esforços na produção do registro, classificação e descrição dos prazeres relacionados ao sexo. A partir de então, a atividade sexual passou a ser vista sob o prisma das classificações em termos de normal/anormal, são/patológico, requerendo a cura e a normalização. Tal fato implicou o aparecimento de uma série de personalidades sexuais.

Aparecem, então, as personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, o sádico, perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza a sua própria mulher.¹⁸³

Inaugura-se, desse modo, uma época formadora de heterogeneidades sexuais devido à implantação e à ação do dispositivo da sexualidade, que marca o sexo, seus desvios, desejos, prazeres, motivações, levando ao diagnóstico das personalidades consideradas como anormais ou desviantes que devem ser corrigidas.

É importante destacar que as investigações de Foucault sobre a sexualidade também se dirigem a um outro nível de inquietação; ele mostra isso ao acrescentar à preocupação familiar com o sexo de seus membros outra que ocorre, por parte do Estado, com a sexualidade da população. Assim, toda a proliferação de discursos sobre o sexo desenvolveu-se correlacionada a uma preocupação administrativa com o bem estar da população.

No ponto central do problema que a população constitui para o Estado, podemos encontrar o sexo: é necessário analisar a taxa de natalidade, a idade dos casamentos, frequência e precocidade das relações sexuais, incidência de práticas contraceptivas etc. Pela

¹⁸² *Ibidem*, p. 101.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 104.

primeira vez, a maneira como cada um utiliza seu sexo aparece ligada ao futuro e prosperidade de uma sociedade. “O sexo não se julga apenas, administra-se”¹⁸⁴.

A sexualidade passou, então, a ser requisitada pela sociedade a qual detém, por intermédio de políticas sociais, demográficas, médicas, sanitárias, um tipo de poder que tem como tarefa gerir a vida: designado por Foucault de biopoder. Desse modo, o impulso a falar do sexo é marcado de maneira política, técnica e econômica, sob a forma de análises, de contabilidade, de classificação e de especificação através de pesquisas quantitativas ou causais. A partir desses problemas político-econômicos, o sexo tornou-se uma preocupação que envolvia tanto o Estado como o indivíduo.

Foucault entende que a sexualidade tornou-se um elemento de suma importância para os dispositivos de poder a partir do século XIX, visto que os dois pólos do biopoder – controle sobre o corpo e controle sobre a espécie – foram reunidos em uma preocupação com o sexo. Enquanto por um lado, o comportamento corporal depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente, por outro lado, a sexualidade inseriu-se e adquiriu efeitos procriadores em processos biológicos amplos, que não concernem ao corpo do indivíduo, mas à unidade múltipla constituída pela população.

O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípios das regulações. É por isso que no século XIX a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguidas nos sonhos, suspeitadas por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la.¹⁸⁵

Diante do exposto, observamos que o dispositivo da sexualidade possibilita ao biopoder alcançar os menores movimentos do corpo e as mais sutis emoções da alma do homem, constituindo-o sujeito de uma sexualidade, o que ocorre diante da elaboração de uma tecnologia específica: a confissão do sujeito. Por meio dessa tecnologia, foi possível articular, em função de um mesmo processo, vários fatores pertencentes ao biopoder, como o corpo, os discursos, o saber e o poder.

Foucault destaca a confissão, em especial, a confissão sobre a sexualidade, como um elemento central na expansão das tecnologias para a disciplina e o controle dos corpos, das populações e da própria sociedade. Como ele bem afirma: “se quisermos analisar a

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 137.

genealogia do sujeito na civilização ocidental, é preciso considerar não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas de si. Devemos mostrar a interação que se produz entre esses dois tipos de técnicas”¹⁸⁶. Nesse sentido, o filósofo reconhece a implicância mútua entre as tecnologias disciplinares utilizadas para constituir o indivíduo moderno objeto dócil e útil; e as tecnologias de verbalização si, as quais conduzem o indivíduo a falar a verdade sobre si mesmo, com a finalidade de conhecer e ser reconhecido como sujeito de uma sexualidade. Ambas as tecnologias contribuem para a constituição do indivíduo moderno, a partir de uma diferença marcante que repousa no fato de que o indivíduo-objeto era mudo, e de que o indivíduo-sujeito não pode mais ser; ele deve falar.

Atingimos, aqui, o principal objeto da presente pesquisa: as práticas de confissão e sua relevância para a constituição do sujeito no pensamento foucaultiano. Assim, nossa intenção, a partir desse momento, será investigar o modo como tais práticas estariam vinculadas tanto à produção de saber quanto às estratégias de poder, e promoveria, a partir disso, a formação de subjetividades. Nossas análises serão pautadas numa genealogia da confissão desenvolvida por Foucault em algumas de suas obras e cursos no Collège de France, nos quais o filósofo explora a história da confissão e suas ligações com a religião, com a justiça, com o poder político e com as ciências médicas.

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Solidão. In: *Ditos e Escritos V*. p. 95.

CAPÍTULO 3

AS PRÁTICAS DE CONFISSÃO

O homem ocidental converteu-se em um animal da Confissão¹⁸⁷. É esta afirmação que nos servirá de mote para mostrar, segundo a análise elaborada por Michel Foucault, como se estabelecem as relações entre as práticas de confissão e a produção de subjetividades na cultura Ocidental.

Foucault considera que a tecnologia da confissão representa um papel de fundamental importância no seu projeto de uma genealogia do sujeito moderno, devido à centralidade de tal tecnologia em nosso cotidiano e o caráter confessional de nossa cultura, o que está diretamente ligado à relação do sujeito com a verdade. A confissão é um modo de relação do sujeito consigo mesmo, que implica desvendar sua própria verdade e conhecer-se. Para o filósofo, as práticas confessionais são estratégias significativas de produção de verdade sobre o sujeito, pois, por meio de tais práticas, o indivíduo é constituído como sujeito de verdade, no processo de enunciação, em diferentes modalidades: na confissão cristã e na direção monástica, na discursividade do louco, nas práticas judiciais, na verbalização do sujeito a outrem no âmbito de uma *scientia sexualis* etc.

Nos limitaremos à análise e à discussão de duas dessas modalidades, ou seja, a confissão cristã e a confissão na *scientia sexualis*, no sentido de mostrar como essa tecnologia que emerge no espaço do confessional cristão adquiriu novas formas e se dissipou dentro da sociedade como um instrumento de exercício de poder e de produção de saber, tornando-se uma técnica altamente valorizada para produzir verdade sobre o sujeito no domínio de uma ciência do sexo.

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. p. 59.

3.1 - A relação do sujeito com a verdade

A problematização da verdade e sua relação com a constituição do sujeito, compõem um domínio de fundamental importância para o pensamento foucaultiano, como também, de modo específico, para nossas análises sobre as práticas de confissão, uma vez que nossa argumentação orienta-se no sentido de mostrar que podemos encontrar na confissão uma noção fundamental sobre nossa maneira de ser, ligada às obrigações com relação à verdade.

Foucault trata da relação do sujeito com a verdade, não através de uma análise interior ao próprio conhecimento, como na tradição, visto que suas investigações rejeitam a busca de um sujeito originário previamente dado, de modo a estabelecer um conhecimento verdadeiro. Ele busca pensar essa relação do sujeito com verdade a partir de uma historicidade própria que a constitui, isto é, a partir das condições de possibilidade do sujeito e da verdade. Faz isso, portanto, ao descrever procedimentos e técnicas por meio dos quais, em momentos históricos precisos, os discursos de verdade transformam e identificam os sujeitos e as subjetividades; desse modo, constroem-se e transformam-se a si mesmos, levando em consideração a enunciação de uma verdade.

A intenção de Foucault não é interrogar a verdade a partir das condições e limites do sujeito do conhecimento, visto que a articulação entre verdade e sujeito não é preexistente aos saberes e práticas. Para ele, é o conjunto das práticas discursivas e não-discursivas que faz com que algo entre no jogo do verdadeiro e do falso e o constitua como objeto para o pensamento. Dessa maneira, o filósofo pretende problematizar os processos históricos segundo os quais as estratégias de poder e saber ligaram-se a discursos de verdade. Trata-se de uma investigação sobre as formas históricas de verificação. Como define Candiottto: “Formas históricas de verificação são os mecanismos e procedimentos, estratégias e táticas de poder que atuam na produção de discursos qualificados como verdadeiros”¹⁸⁸. Ao invés de saber como um sujeito universal pode conhecer um objeto em geral, questiona: “(...) em que sentido os sujeitos estão efetivamente vinculados *nas e pelas* formas de verificação e por que se submetem a elas?”¹⁸⁹. Trata-se, portanto, de descrever as condições de possibilidade da emergência de jogos de verdade na história.

¹⁸⁸ CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. p. 64.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

Então, a genealogia do sujeito moderno desenvolvida por Foucault abdica da enunciação de verdades sobre o sujeito que valham universalmente e para todos os tempos. Ela denuncia aquilo no que nos tornamos diante da proliferação dos discursos que pretendem atribuir verdades sobre nós, marcando-nos com identidades. Faz isso a partir da concepção de que tais verdades não passam do jogo de regras entre saberes, ou do jogo entre práticas coercitivas, ou ainda, do jogo constituído entre práticas de si de uma cultura, no sentido de mostrar que o sujeito não é constituinte da verdade, mas constituído por ela.

A compreensão da relação do sujeito com a verdade demanda o entendimento da produção discursiva e do vínculo indissociável que tais discursos possuem com as estratégias de poder. Assim: “A genealogia foucaultiana é apresentada então como uma história crítica dos jogos de verdade, a partir das quais o sujeito é constituído”¹⁹⁰.

3.1.1 - Vontade de Verdade

Há no pensamento de Foucault uma apropriação da noção de “vontade de verdade”, tematizada por Nietzsche¹⁹¹, a qual se apresenta em suas análises como elemento que atua na constituição e legitimação dos discursos modernos com pretensão à cientificidade. É preciso destacar que Foucault não busca invalidar o discurso racional, mas sim desvelar a vontade de verdade que subentende a autoconstituição dos discursos verdadeiros de uma ciência. Isso porque, à luz da influência nietzschiana, Foucault observa que a racionalidade de uma ciência não precisa necessariamente ser medida pela verdade que ela possa produzir.

Foi aí que a leitura de Nietzsche foi muito importante para mim: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesmo da verdade. Quer dizer que, em vez de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproxima da verdade (ou lhe interdita o acesso a esta), não seria necessário, antes, dizer-se que a verdade consiste em uma certa relação que o discurso, o saber mantém com ela, e se

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹⁹¹ Segundo Roberto Machado, o conceito de “vontade de verdade” é produzido por Nietzsche com o objetivo de articular ordem moral e ordem epistemológica. A base dessa reflexão nietzschiana é a crítica da vontade de verdade que atua no conhecimento. “A vontade de verdade é a crença, que funda a ciência, de que nada é mais necessário do que o verdadeiro. Necessidade não de algo seja verdadeiro, mas de que seja tido como verdadeiro. A questão não é propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade. (...) crença na superioridade da verdade, e é nela que a ciência se funda. Não há ciência sem postulado, sem a hipótese metafísica de que o verdadeiro é superior ao falso, de que há verdade tem mais valor do que a aparência, a ilusão”. Nesse sentido, a importância e originalidade da filosofia de Nietzsche residem no fato de ele ter compreendido que a crítica da ciência só poder realizada de modo eficaz a partir do questionamento da vontade de verdade. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 75-79.

perguntar se essa relação não é ou não tem, ela própria, uma história? O que me pareceu surpreendente em Nietzsche é que, para ele, uma racionalidade – a de uma ciência, de uma prática, de um discurso – não se mede pela verdade que essa ciência, esse discurso, essa prática podem produzir. A verdade faz, ela própria, parte da história do discurso e é como um efeito interno em um discurso ou em uma prática.

¹⁹²

Com isso, o filósofo francês marca um distanciamento da tese segundo a qual as verdades científicas são descobertas que resultam do desejo natural de saber, do impulso natural ao conhecimento e à verdade, além de serem neutras e desvinculadas do poder. Ao deslocar a questão essencial da filosofia moderna desde Descartes, ligada ao problema do conhecimento e seu vínculo com a verdade, Foucault afirma que: “A partir de Nietzsche, essa questão se transformou. Não mais qual é o caminho mais seguro da verdade?, mas qual foi o caminho aleatório da verdade?”¹⁹³. Desse modo, ele se afasta da posição de que a história das ciências é a história da descoberta progressiva de uma verdade inscrita nas coisas ou no intelecto.

Em sua aula inaugural no Collège de France intitulada *A ordem do discurso*, Foucault aponta o caráter histórico e modificável da separação entre o verdadeiro e o falso, produzida pela vontade de verdade. Segundo o filósofo, na época dos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro era o discurso pronunciado por quem tinha o direito de fazê-lo, segundo um ritual requerido. Um século mais tarde, a verdade do discurso já não residia mais no que esse “era” ou no que ele “fazia”, mas residia no que ele dizia. A verdade deslocou-se do ato ritualizado de enunciação para o próprio enunciado. “Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso”¹⁹⁴. Tal separação fez com que o discurso verdadeiro deixasse de ser precioso e desejável; isso porque não estava mais ligado ao exercício de poder. Esse fator possibilita a emergência de uma história da verdade neutra e expurgada de coerções e interesses.

Foucault observa que essa divisão histórica imprimiu forma geral à nossa vontade de verdade. Nos séculos XVI e XVII, a vontade de verdade empenhava-se em classificar, observar e medir para extrair resultados técnicos. Ainda hoje, a vontade de verdade fundamenta-se em objetos a serem conhecidos; consiste mais em ver e verificar e na necessidade de aplicação técnica e instrumental dos conhecimentos¹⁹⁵. Essas práticas apoiam-se sobre suportes institucionais, formados por escolas, sistemas de edição, bibliotecas,

¹⁹² FOUCAULT, Michel. Conversa com Michel Foucault. In: *Ditos e Escritos VI*. p. 303.

¹⁹³ FOUCAULT, Michel. Sobre a Geografia. In: *Microfísica do Poder*. p. 156.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 16-17.

laboratórios, que exercem sobre outros discursos pressão e coerção. Por consequência, o papel do cientista será valorizado, exercendo influência no julgamento e avaliação de outros discursos, visto que o discurso, no modelo científico, torna-se lugar privilegiado da verdade, o que conduz os outros discursos a buscarem uma articulação com o modelo de cientificidade, como é o caso da literatura: “Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma no discurso verdadeiro”¹⁹⁶. Assim, a ciência avança não somente através de descobertas, mas também movida do exterior pela aparição de “novas formas na vontade de verdade”¹⁹⁷.

Apesar disso, Foucault aponta que, sobre a vontade de verdade, pouco se fala; isto porque a sociedade, na grande maioria das vezes, não há percebe; é como se “a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário”¹⁹⁸. O filósofo então observa que esse discurso verdadeiro, o qual se apresenta livre do desejo e do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa, “e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la”¹⁹⁹. Sendo assim, sob a égide da pretensa neutralidade de um discurso verdadeiro, escondem-se o desejo, o poder, as intenções, os interesses.

Diante do exposto, Foucault apresenta uma tentativa de questionamento da vontade de verdade, da universalidade da verdade, a partir da hipótese genealógica de que o que entendemos como verdade nada mais é do que um efeito da vontade histórica de verdade observada na articulação entre estratégias de poder e tecnologias de saber²⁰⁰. Assim, como aspecto crítico da vontade de verdade, o filósofo propõe uma análise histórica dos jogos de verdade.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 17-18.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 20.

²⁰⁰ Foucault observa que a articulação entre estratégias de poder e tecnologias de saber constitui um instrumento que permitia analisar, de maneira mais exata o problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade. Como podemos notar a partir da seguinte afirmação: “Meu primeiro problema foi: o que ocorreu, por exemplo, para que a loucura tenha sido problematizada a partir de um certo momento e após um certo número de processos, como uma doença decorrente de uma certa medicina? Como o sujeito louco foi situado nesse jogo de verdade definido por um saber ou por um modelo médico? E fazendo essa análise me dei conta de que, contrariamente ao que era um tanto habitual naquela época (...) não se podia certamente dar conta daquele fenômeno simplesmente falando da ideologia. Havia, de fato, práticas – basicamente essa grande prática de internação desenvolvida desde o início do século XVII e que foi a condição para a inserção do sujeito louco nesse tipo de jogo de verdade – que me remetiam ao problema das instituições de poder, muito mais do que ao problema da ideologia”. FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: *Ditos e Escritos V*. p.274.

3.1.2 - Jogos de Verdade

Os “jogos de verdade” permitem relacionar o sujeito com a verdade, pois, no centro deles, aparece à questão de “quem diz a verdade”, “como se diz” e “por que se diz”. Esse termo aparece pela primeira vez, na trajetória filosófica de Foucault, na introdução do seu livro *História da Sexualidade II – o uso dos prazeres*, no qual podemos encontrar, de forma metodológica e retrospectiva, alguns esclarecimentos sobre as modificações e os deslocamentos que ele teve que enfrentar para abordar a questão do sujeito. O filósofo destaca que sempre buscou saber como o sujeito entrava nos jogos de verdade, tivessem estes a forma de uma ciência ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle. Desse modo, afirma que, após haver estudado os jogos de verdade na ordem do saber (a partir de certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII), e, posteriormente, os jogos de verdade em referência às relações de poder, propõe-se, agora, a estudar os jogos de verdade na relação de si para consigo e a constituição de si mesmo como sujeito²⁰¹.

Ainda nessa introdução, podemos encontrar o reconhecimento, por parte do próprio Foucault, daquilo que já vinha, em certa medida, se realizando ao longo de sua trajetória filosófica, ou seja, o desejo de reunir elementos os quais possam servir para uma história crítica da verdade²⁰² que, segundo ele, não seria aquela do quê poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos, “mas uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constituiu historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado”²⁰³. Os jogos de verdade permitem ao homem pensar-se quando se identifica como louco, como doente, como desviado, como trabalhador,

²⁰¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II – o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; rev. técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p.11.

²⁰² Podemos encontrar na década de 70, na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, uma análise de Foucault a respeito das condições de possibilidades para diferentes perspectivas de leitura de “histórias de verdade” no pensamento ocidental, como ele afirma: “A hipótese que gostaria de propor é que, no fundo, há duas histórias da verdade. A primeira é uma espécie de história interna da verdade, a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou partir da história das ciências. Por outro lado, parece-me que existem, na sociedade, ou pelo menos, em nossas sociedades, vários outros lugares onde a verdade se forma, onde certo número de regras de jogos são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objetos, certos tipos de saber – e por conseguinte podemos, a partir daí, fazer uma história externa, exterior da verdade”. FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003. p. 11. Esse livro é constituído pelo conjunto de cinco conferências proferidas por Foucault na PUC – Rio de 21 a 25 de maio de 1973. Publicadas pela primeira vez em 1978.

²⁰³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II – o uso dos prazeres*. p. 12.

como quem vive ou quem fala, ou ainda, como homem de desejo. Revel situa a problemática dos jogos de verdade no contexto do pensamento foucaultiano da seguinte maneira:

O tema dos “jogos de verdade” é onipresente em Foucault a partir do momento em que a análise das condições de possibilidade da constituição dos objetos de conhecimento e a análise dos modos de subjetivação são dadas como indissociáveis. Na medida em que essa objetivação e essa subjetivação são dependentes uma da outra, a descrição do seu desenvolvimento mútuo e de seu laço recíproco é precisamente o que Foucault chama de “jogos de verdade”, isto é, não a descoberta do que é verdadeiro, mas das regras segundo as quais aquilo que um sujeito diz a respeito de um certo objeto decorre da questão do verdadeiro e do falso. Às vezes, Foucault utiliza igualmente o termo “veridicção” a fim de designar essa emergência de formas que permitem aos discursos, qualificados de verdadeiros em função de critérios, articularem-se com um certo domínio de coisas.²⁰⁴

Para Foucault, a verdade entendida como constituição de uma verdade de si está vinculada com as problematizações das relações de poder entre as diversas práticas sociais, organizando-se como efeito do jogo²⁰⁵ de regras entre os saberes, como também das estratégias de poder de uma sociedade. Nesse sentido, o filósofo faz diagnóstico de que, em nossa sociedade:

Há um combate “pela verdade”, ou pelo menos “em torno da verdade”, ficando entendido, uma vez mais, que por verdade não quero dizer “conjunto de coisas verdadeiras que há a descobrir ou fazer aceitar”, mas “o conjunto de regras segundo as quais se separa o verdadeiro do falso e se atam aos verdadeiros efeitos específicos de poder”; ficando entendido também que não se trata de um combate “a favor” da verdade, mas em torno do *status* da verdade e do papel econômico-político desempenhado por ela.²⁰⁶

A partir desse diagnóstico, o filósofo se propõe a investigar os vários efeitos de verdade que a sociedade produz a todo o momento, sendo assim, a verdade é produzida²⁰⁷. E tais produções de verdade não podem ser dissociadas do poder e de seus mecanismos; isto porque, ao mesmo tempo, “esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de

²⁰⁴ REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. p. 87.

²⁰⁵ Foucault esclarece o modo como ele emprega a palavra “jogo” da seguinte maneira: “(...) quando digo ‘jogo’, me refiro a um conjunto de regras de produção da verdade. Não um jogo no sentido de imitar ou de representar...; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda”. FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática de Liberdade. In: *Ditos e Escritos V*. p. 282.

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel. A Função Política do Intelectual. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 218.

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel. Poder e Saber. In: *Ditos e Escritos IV*. p.229.

poder que nos unem, nos atam.”²⁰⁸. Desse modo, a verdade não existe sem o poder ou fora dele, sendo produzida graças a múltiplas coerções, criando efeitos regulamentados de poder.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, “sua política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.²⁰⁹

As análises de Foucault apresentam-nos algumas características historicamente importantes da “economia política” da verdade em nossas sociedades: ela está centrada no discurso científico e nas instituições que produzem tais discursos; está submetida a uma constante incitação política e econômica; é objeto de difusão e consumo; é produzida e transmitida sob o controle dominante de grandes aparatos políticos ou econômicos (universidade, exército, escrita, mídia); além disso, coloca em jogo debates políticos e lutas sociais²¹⁰.

A propósito da relação entre política e verdade, ou poder e verdade, Foucault circunscreve sua concepção de verdade em cinco proposições: 1) “Por ‘verdade’, entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados”; 2) “A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. Regime da verdade”; 3) “Esse regime não é simplesmente ideológico; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo”; 4) “o problema específico do intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica esteja acompanhada de uma ideologia justa, mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade”; 5) “Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais)”.²¹¹

Para Foucault, só há verdade perante a atuação de regimes de verdade que funcionam numa sociedade. Assim, uma de suas preocupações, enquanto genealogista, será investigar como esses regimes de verdade disseminaram-se e transformaram-se. Nesse

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: *Microfísica do Poder*. p. 12.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

²¹¹ *Ibidem*, p. 14.

contexto do pensamento foucaultiano, nossa intenção é compreender a composição de diferentes modalidades de regimes de verdade que emergem em torno das práticas de verbalização do si. Práticas que se constituem como uma busca da verdade do sujeito, por ele próprio impulsionada, por uma vontade incondicional de verdade à qual a sociedade ocidental está submetida, fator que nos conduz a confessar.

3.2 - A constituição de uma tecnologia da confissão

A confissão²¹² constitui-se como um modo histórico de relação do sujeito com a verdade. Diante dessa afirmação, entendemos que um estudo a respeito das práticas de confissão deve partir da ideia de que essa história da relação do sujeito com a verdade é mais antiga do que supomos e está inscrita em uma história maior: das práticas de verificação na cultura ocidental. Sendo assim, acompanharemos brevemente algumas análises de Foucault acerca da mais antiga prática de verificação na cultura ocidental, ou seja, a *parrhesía*²¹³. Em função do nosso objeto de pesquisa, limitaremos nossas análises a respeito do conceito de *parrhesía* ao curso ministrado no Collège de France, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*²¹⁴, no qual Foucault promove uma definição desse conceito a partir de um sistema de oposições a outras práticas comuns entre os antigos.

Segundo Foucault, não encontramos o ritual da confissão – pelo menos do modo como é concebido pelo cristianismo – na Antiguidade grega, nem na helenística, nem na época romana. Ele nos apresenta outras práticas de verificação que diferem das técnicas de confissão, como, por exemplo, a *parrhesía*, que é um conceito situado no centro de

²¹² Confissão, em francês *aveu*. Foucault emprega em suas pesquisas os termos *aveu* e *confession*, que podem ser traduzidos em português por confissão. É importante esclarecer que o termo *aveu* significa confissão na acepção de declarar, dizer, admitir, atestar algo sobre si mesmo. Neste sentido, a *confession* seria mais uma das modalidades de *aveu*, a que é codificada na prática do sacramento cristão da penitência.

²¹³ Frédéric Gros aponta quatro grandes momentos históricos de problematização da *parrhesía* estudados por Foucault: 1) o momento político, que estuda o papel da *parrhesía* na democracia grega (conjunto do ano de 1983 no Collège de France, bem como o curso de 8 de Fevereiro de 1984); 2) o momento socrático de uma *parrhesía* qualificada como “ética” e oposta à precedente (curso de 15 e de 22 de fevereiro de 1984: análise da *Apologia de Sócrates*, do *Crítion*, do *Fédon* e do *Laques*); 3) a *parrhesía* cínica (curso de 29 de fevereiro e o conjunto do mês de março de 1984); 4) o momento helenístico (análise de 10 de março de 1982 sobre a *parrhesía* em Filodemo, Galeno e Sêneca, no quadro da direção de existência). GROS, Frédéric. *A PARRHESIA EM FOUCAULT* (1982-1984). In: Foucault: a coragem de verdade. org. Frédéric Gros; trad. Marcos Marcionilio; prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 158.

²¹⁴ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 399-495.

confluência da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de direção de consciência e da relação consigo mesmo. Sendo assim, o exame de consciência e algumas práticas de consulta faziam-se presentes, bem como a obrigação de dizer a verdade ao diretor de consciência ou ao médico, de ser franco com os amigos; mas este “dizer a verdade” é somente instrumental, ou seja, não necessariamente operador de salvação²¹⁵ ou de saúde²¹⁶.

A *parrhesía* é a mais antiga prática de verificação analisada por Foucault na cultura ocidental, e significa, etimologicamente, “dizer tudo”. Esse conceito também é traduzido frequentemente por “falar livremente”, “liberdade da palavra” e “franqueza”. É a qualificação ética do sujeito falante na sua relação com aqueles que o escutam. Os latinos traduzem *parrhesía* por *libertas*: “ela é a abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro”²¹⁷. Além disso, muitos tradutores franceses utilizam, para traduzir *parrhesía*, a expressão *franc-parler*, ou seja, “franco-falar”²¹⁸. Na literatura epicúrea, *parrhesía* expressa uma qualidade do fisiólogo (alguém que conhece a natureza) que define a relação entre o médico e o paciente; neste caso, falar com *parrhesía*, isto é, com liberdade da palavra, consiste em dizer ao enfermo as verdades da natureza que podem mudar o modo de ser do sujeito doente; trata-se de um discurso que revela a verdade e que prescreve²¹⁹. No contexto da relação mestre-discípulo, a

²¹⁵ Neste caso, Foucault está se referindo a idéia de “salvação” como futuramente o cristianismo irá concebê-la, o que não quer dizer que essa noção não existia na antiguidade greco-romana. Segundo o filósofo, a salvação aparece dentro da cultura antiga como um eco, em correlação aos movimentos religiosos, mas também aparece em certa medida por si mesma, não sendo simplesmente um aspecto da experiência religiosa. Podemos encontrar o termo salvação em Platão associado ao problema do cuidado de si e do cuidado dos outros. “É preciso salvar-se, salvar-se para salvar os outros” (*ibidem*, p. 222), para ele, a salvação da cidade envolvia consequentemente a salvação do indivíduo. Na época helenística e romana a salvação funciona como uma categoria filosófica, em grego, o verbo *sózein* (salvar) e o substantivo *sotería* (salvação) possui vários sentidos: livrar-se de um perigo (de um naufrágio, de uma enfermidade), proteger (para os pitagóricos o corpo é um cinturão que protege a alma), conservar (a honra, o pudor), salvar-se em sentido jurídico (de uma acusação), subsistir, fazer o bem. (*ibidem*, p. 223-226). A finalidade da salvação é não ter necessidade a não ser de si mesma (ataraxia e autarquia). Na noção de salvação encontrada nos textos helenísticos e romanos não há referência a morte ou imortalidade, ou um outro mundo, “Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo de toda vida e cujo único operador é o próprio sujeito” (*ibidem*, p.226). Já para nós, ocidente cristão, a salvação é uma categoria religiosa, e na sua forma religiosa, está inscrita em um sistema binário, situando-se entre a vida e a morte, entre a morte e a imortalidade, entre esse mundo e outro, a salvação se apresenta como um operador de passagem: a vida à morte, da mortalidade à imortalidade, desse mundo ao outro, como também do mal ao bem e da impureza à pureza. Além disso, a salvação está ligada à dramaticidade de um acontecimento que se situa na nossa história ou numa meta-história: a transgressão, a falta original, a queda, a conversão, o arrependimento, a encarnação de Cristo. A salvação cristã é uma operação que o sujeito deve realizar sobre si mesmo, mas na qual também é requerido o outro, cujo papel é variável e difícil de definir. (*ibidem*, p. 222-223).

²¹⁶ *Ibidem*, p. 437-438

²¹⁷ *Ibidem*, p. 440

²¹⁸ *Ibidem*, p. 451

²¹⁹ *Ibidem*, p. 295

parrhesía define a atitude do mestre, que corresponde ao silêncio do discípulo²²⁰; neste caso, ela se refere tanto à atitude moral, ao *éthos* do mestre ou do diretor de consciência quanto à técnica necessária para transmitir os discursos verdadeiros.

A *parrhesía* é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria o sujeito.²²¹

Segundo Foucault, a *parrhesía* tem dois adversários, um moral e outro técnico: a lisonja e a retórica, que nos permite aproximar de uma definição, ao menos negativa, do que vem a ser *parrhesía*. O filósofo observa que o franco-falar deve lutar contra a lisonja, excluindo-a. Assim, com objetivo de promover uma melhor compreensão da oposição *parrhesía*-lisonja, Foucault equipara a lisonja a outro vício, a cólera, que é o comportamento arrebatado – violento, incontrolado – de quem se encontra, em relação ao outro, em uma situação de superioridade, como, por exemplo, o senhor da casa, o pai, o mestre. Esse comportamento arrebatado representa um abuso no exercício do poder. A lisonja seria o comportamento de quem se encontra na posição inferior, para compensar esse abuso do poder e utilizá-los segundo os próprios interesses. Sendo assim, quem está na posição inferior, mediante o discurso, fazendo o superior crer que é mais capaz, mais belo, mais rico, mais poderoso do que realmente é, obtém favores e prêmios. Então, ao mesmo tempo em que se é lisonjeado, torna-se dependente do discurso do lisonjeador. Fator o qual, consequentemente, impede que quem exerce a autoridade estabeleça consigo mesmo uma relação verdadeira e adequada²²².

A conclusão é que a *parrhesía* (o franco-falar, a *libertas*) é exatamente a antilisonja. É antilisonja no sentido de que, na *parrhesía*, há efetivamente alguém que fala e que fala ao outro, mas fala ao outro de modo tal que o outro, diferentemente do que

²²⁰ Sobre a relação mestre-discípulo na *parrhesía* Foucault esclarece: “Para que o silêncio do discípulo seja um silêncio profundo, para que, no fundo desse silêncio, se depositem como convém as palavras de verdade que são as do mestre, e para que o discípulo possa fazer destas palavras algo seu, que o habilitará no futuro a tornar-se ele próprio sujeito de veridicção, é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo apenas efeitos patéticos. É preciso que não seja um discurso de sedução. É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio. Ora, para isto é preciso que, do lado do mestre, haja um certo número de regras, regras que, uma vez mais, incidam não sobre a verdade do discurso, mas sobre a maneira pela qual o discurso de verdade será formulado. E estas regras de formulação do discurso de verdade constituem a *parrhesía*, a *libertas*. *Ibidem*, p. 442-443.

²²¹ *Ibidem*, p. 295.

²²² *Ibidem*, p. 451-454.

acontece na lisonja, poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória.²²³

Com relação à oposição *parrhesía*-retórica, trata-se de opor o “dizer verdadeiro” do parresiasta ao “bem dizer” do retórico. Neste contexto, Foucault destaca três grandes diferenças entre esse duplo de oposições. Primeiramente, a retórica não tem por finalidade estabelecer a verdade, mas persuadir; sendo assim, é capaz de mentir. Já a *parrhesía* preocupa-se com a transmissão da verdade. Em segundo lugar, a retórica é uma arte que se ensina e é organizada com procedimentos regrados. A *parrhesía*, de um modo geral – principalmente nos textos de Sêneca –, não é uma arte, trata-se, antes, de regras de prudência, de habilidade para saber como e quando falar para que o discípulo receba o discurso verdadeiro na melhor ocasião. A terceira diferença é a finalidade da retórica por meio da influência que se possa exercer através da palavra; é dirigir as deliberações das assembléias, conduzir o povo, comandar o exército, agindo sempre para o maior proveito daquele que fala. A *parrhesía*, ao contrário, tem por finalidade fazer como que aquele está sendo dirigido estabeleça consigo mesmo uma relação plena e soberana, característica do sujeito sábio e virtuoso²²⁴.

No sentido de descrever positivamente a *parrhesía*, Foucault recorre a três textos: o *Peri parrhesías* (“Tratado do franco-falar”), de Filodemo de Gádara, a *Carta 75*, de Sêneca a Lucílio, e o *Tratado das paixões*, de Galeno²²⁵. Nesta pesquisa, nos deteremos exclusivamente às análises feitas pelo filósofo do texto de Filodemo. Neste texto, a *parrhesía* apresenta-se como uma arte conjectural (em oposição ao método) assentada precisamente sobre a consideração do *kairós*, da circunstância, da ocasião propícia para se dirigir aos discípulos. Nessa preocupação com a ocasião, a *parrhesía* assemelha-se à arte do navegador e do médico; ela é um socorro (*boétheia*), é também uma terapêutica (*therapeía*); ela deve permitir cuidar como convém²²⁶.

No fragmento 25, de Filodemo, Foucault encontra um elemento novo em relação a toda literatura que havia investigado até então. Trata-se da *parrhesía* como prática na relação entre os discípulos, um franco-falar do mestre que incita e assegura a benevolência (*eúnoia*) recíproca entre os alunos devido ao fato dos próprios alunos terem falado livremente. “Há, portanto, neste texto, o sinal de uma passagem da *parrhesía* do mestre à *parrhesía* dos

²²³ *Ibidem*, p. 458.

²²⁴ *Ibidem*, p. 462-464.

²²⁵ *Ibidem*, p. 466.

²²⁶ *Ibidem*, p. 469.

próprios alunos”²²⁷. Segundo Foucault, o texto de Filodemo diz: “os discípulos devem salvar-se uns aos outros, salvar-se uns pelos outros”.²²⁸

O filósofo francês observa, a partir desse texto, uma dupla organização através da qual a *parrhesía* irá circular: de um lado, a *parrhesía* do mestre ou diretor que tem o direito de falar e que dirá a verdade; já do outro lado, a *parrhesía* irá “reverter-se, virar-se”²²⁹ transformando-se em uma prática ou modo de relação dos discípulos entre si.

E efetivamente, de acordo com alguns textos, aliás extremamente alusivos e esquemáticos, é isto o que se passa nos grupos epicuristas, isto é, a obrigação que têm os alunos de se reunir em grupo diante do *kathegoúmenos* e depois falar: falar para dizer o que pensam, para dizer o que têm no coração, falar para dizer as faltas que cometeram e as fraquezas de que se sentem ainda responsáveis ou às quais ainda se sentem expostos. É assim que encontramos – pela primeira vez, parece-me, de maneira bastante explícita no interior desta prática de si da Antiguidade greco-romana – **a prática de confissão**. (...) uma prática verbal, explícita, desenvolvida e regada pela qual o discípulo deve responder a esta parrésia da verdade do mesmo modo com uma certa parrésia, uma certa abertura de coração que é a abertura de sua própria alma colocada em comunicação com a dos outros, operando assim, por meio disto, o que é necessário para que ele realize sua própria salvação. **Grifo nosso.**²³⁰

Desse modo, podemos encontrar, nesse movimento de circularidade da *parrhesía* no epicurismo, a primeira forma de uma obrigação de verdade que aparecerá de maneira transformada e mais contundente no cristianismo. Como afirma Foucault:

É a primeira vez que encontramos, parece-me, esta obrigação, que reencontraremos no cristianismo, a saber: à palavra de verdade que me ensina a verdade e que por conseguinte me ajuda a realizar minha salvação, devo responder – sou incitado, sou chamado, sou obrigado a responder – com um discurso de verdade pelo qual exponho ao outro, aos outros, a verdade de minha própria alma.²³¹

Apesar de Foucault indicar, de maneira prudente, uma proveniência e uma emergência das práticas de confissão já na antiguidade helenística, é preciso ressaltar que ao lado das aproximações, uma diferença apresenta-se como fundamental²³², ou seja, o sujeito da

²²⁷ *Ibidem*, p. 469

²²⁸ *Ibidem*, p. 470.

²²⁹ *Ibidem*, p. 471.

²³⁰ *Ibidem*. É importante esclarecer que no grupo epicurista os termos *kathegetés* ou *kathegoúmenos* diz respeito ao lugar, a posição do mestre, do guia, daquele que dirige.

²³¹ *Ibidem*, p. 472.

²³² Observamos também que alguns comentadores, como Frédéric Gros, entende essa diferença fundamental como uma “oposição”, um ponto de “ruptura” entre *parrhesía* e confissão. Segundo Gros, a confissão designa a fala do dirigido, no sentido em que ele precisa produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo, dirigido a um outro (seu diretor de consciência ou confessor etc). Já na *parrhesía* ocorre o contrário, por se tratar de uma modalidade de tomada de palavra pelo mestre, e é o discípulo que dessa vez deve-se calar. Assim, a *parrhesía*

antiguidade convertia-se em sujeito de verdade de um modo diferente daquele que ocorre na confissão cristã.

No processo de transmissão de uma verdade que tem por função modificar o modo de ser do sujeito a quem é endereçado o discurso verdadeiro, Foucault observa uma mutação significativa entre a filosofia greco-romana e o cristianismo. Na antiguidade greco-romana, o peso da verdade, a necessidade do dizer verdadeiro, as regras segundo as quais é preciso submeter-se ao discurso de verdade incidem essencialmente sobre o lado do mestre, do diretor, ou ainda do amigo, ou seja, do lado de quem aconselha. “A verdade e as obrigações quanto à verdade estão do lado do mestre”²³³. Desse modo, quem deve estar presente na verdade do discurso é quem guia; é ele quem deve poder dizer: “Esta verdade que te digo, tu a vês em mim”²³⁴. Em contrapartida, no cristianismo, a verdade não vem daquele que guia, do mestre, do diretor, ela é dada sobre um outro modo, por exemplo, revelação, texto, livro. Na psicagogia²³⁵ cristã, Foucault observa que, se é verdade que aquele que guia a consciência deve obedecer algumas regras, encargos e obrigações, o custo mais essencial do “dizer verdadeiro” pesará sobre aquele cuja alma deve ser guiada. “E será apenas a custo desta enunciação feita por ele mesmo e sobre ele mesmo de um discurso verdadeiro, (...) que a alma poderá ser guiada. (...) É nisto que consistirá a confissão”²³⁶.

Desse modo, na confissão, o sujeito de enunciação deve ser o referente do enunciado; o sujeito guiado é quem deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso verdadeiro, pois aquele que deve ser conduzido à verdade e à salvação também tem algo a dizer, tem a dizer uma verdade. Como afirma o filósofo francês: “No discurso daquele que é guiado, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado: é a definição de confissão. Na filosofia greco-romana, ao contrário, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é aquele que dirige”²³⁷. Foucault destaca como um grande acontecimento nas relações entre sujeito e verdade, esse momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação.

em sua oposição a confissão faz valer, sobretudo uma fala do mestre autenticada por atos, contra uma fala do discípulo capaz de produzir uma identidade pessoal e secreta. GROS, Frédéric. *A PARRHESIA EM FOUCAULT* (1982-1984). p. 156-157.

²³³ *Ibidem*, p. 494.

²³⁴ *Ibidem*, p. 495.

²³⁵ Foucault denomina o processo de psicagogia em oposição à pedagogia. “Se chamamos ‘pedagógica’, portanto, a relação que consiste em dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões previamente definidas, podemos, creio, chamar ‘psicagógica’ a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, etc., mas modificar o modo de ser do sujeito a quem endereçamos”. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do Sujeito*. p. 493.

²³⁶ *Ibidem*, p. 494.

²³⁷ *Ibidem*, p. 495.

Creio que o momento em que a tarefa do dizer verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita no procedimento indispensável à salvação, quando essa obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita nas técnicas de elaboração, de transformação do sujeito por si mesmo, quando esta obrigação foi inscrita nas instituições pastorais – pois bem, creio que este constitui um momento absolutamente fundamental na história da subjetividade no Ocidente, ou na história das relações entre sujeito e verdade.²³⁸

Cabe-nos, a partir de então, entender o funcionamento dessa nova tecnologia – a confissão – que começou a se delinear a partir das transformações apontadas nas relações entre mestre-discípulo, sujeito-verdade, ocorridas do final da antiguidade greco-romana aos primeiros séculos do cristianismo; e que, por meio de múltiplas metamorfoses alcançará outras épocas e novas instituições.

Como já indicamos, a confissão é um modo historicamente constituído de relação do sujeito com a verdade sobre si mesmo. Quando dizemos confissão, devemos entender uma tecnologia²³⁹ da confissão. Segundo Foucault, a tecnologia da confissão é um conjunto composto de saberes e práticas relativas à subjetividade, colocados em uma relação de incitação recíproca, em que o ato de verbalização, o exercício do discurso em relação a si mesmo, produz um conhecimento acerca do sujeito²⁴⁰. Trata-se de um instrumento sutil que o saber/poder usa para individualizar, distinguir, marcar alguém pela simples extração da verdade, não sendo, muitas vezes, percebida como um ato violento.

Desde a Idade Média, pelo menos, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a produção de verdade: a regulamentação do sacramento da penitência pelo Concílio de Latrão em 1215; o desenvolvimento das técnicas de confissão que vêm em seguida; o recuo na justiça criminal, dos processos acusatórios; o desaparecimento das provações de culpa (juramentos, duelos, julgamentos de Deus); e o desenvolvimento dos métodos de interrogatório e de inquérito. (...) a instauração dos tribunais de inquisição, tudo isso contribui para dar à confissão um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos. (...) A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder.²⁴¹

A confissão é um tipo de relação com o outro e consigo mesmo que implica poder. Com o outro, por estabelecer um tipo de relação na qual aquele que fala tem o desconhecimento, e aquele que ouve tem o conhecimento e o poder de perdoar, como no contexto do cristianismo, ou interpretar, como no contexto da psicanálise: de conhecer o

²³⁸ *Ibidem*, p. 437.

²³⁹ FILHO, Kleber Prado. Uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente. In: *Figuras de Foucault*. Org. Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 145.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. p. 58.

segredo, a mentira, a verdade, a doença, o crime, a loucura etc. Trata-se, então, de um ritual que se desdobra em uma relação de poder, pois não se confessa sem a presença de um outro, o qual não é um simples interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, a avalia e intervém sobre o sujeito a partir daquilo que dele se conhece. Com efeito: “Cria-se a idéia de que o indivíduo pode conhecer a verdade sobre ele mesmo caso se confesse com quem souber interpretá-la e traduzi-la. É aos ‘experts’ que se deve fazer a confissão”²⁴². A partir disso, a ciência “psi”, seja a psicologia ou psicanálise, constrói dados e objetiva argumentos pelo viés de uma narrativa de si (do paciente, no caso). Ocupando o papel outrora de um poder pastoral²⁴³, esse “novo” ouvinte usa da “suposta veracidade” da ciência para interpretar, produzir diagnósticos, problematizar comportamentos e, assim, promover a construção de identidades nos indivíduos.

A confissão, como um tipo de dobra sobre si, indica que a relação consigo mesmo configura-se como uma relação de interiorização, de introspecção, de busca da verdade dentro de si, em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado, produzindo um discurso de verdade sobre ele mesmo. Constitui-se em uma relação de expiação, de culpabilização, implicando a busca de um conhecimento e de um trabalho do sujeito sobre si mesmo. Essa relação do sujeito consigo mesmo tem por pressuposto certo ascetismo, uma renúncia de si, ou seja, uma renúncia ao corpo, ao desejo, aos prazeres. Desse modo, a tecnologia da confissão não deixa de expressar, portanto, uma tecnologia de conhecimento e de subjetivação dos indivíduos.

Como podemos perceber, Foucault destaca duas instâncias dentro do ritual de confissão: aquela que escuta e interroga, e aquela que fala e responde. Sobre a relação entre essas instâncias, devemos esclarecer que esse discurso de verdade adquire efeito, não em quem o recebe, mas naquele de quem é extorquida a confissão. A instância de dominação não se encontra do lado de quem fala, mas do lado de quem escuta²⁴⁴. Não é por acaso que a

²⁴² FONSECA, Marcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. p. 93.

²⁴³ Foucault designa como pastorado os novos mecanismos de poder que o cristianismo introduziu no mundo romano. Esse pastorado refere-se à existência, na sociedade cristã, de uma categoria de indivíduos que desempenhavam o papel de condutores, de pastores em relação a outros indivíduos que são como suas ovelhas ou seu rebanho. O filósofo atribui uma importância significativa à introdução desse tipo de poder, que se apresenta como uma técnica de individualização. E enumera algumas características desse novo tipo de poder: 1) A responsabilidade do pastor concerne não só a vida das ovelhas, mas a todas as suas ações; 2) A relação entre o pastor e suas ovelhas é individual e total; 3) O pastor deve conhecer o que se passa no mais íntimo de suas ovelhas (através do exame e da direção de consciência); 4) O pastor deve conduzir suas ovelhas pelo caminho da mortificação, uma espécie de morte cotidiana neste mundo. FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: *Ditos e Escritos V*. p. 65-67. Podemos encontrar também uma detalhada análise do poder pastoral na seguinte referência: FOUCAULT, Michel. “Omnes et Singulatim”: uma crítica da razão política. In: *Ditos e Escritos IV*. p. 355-385.

²⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. p. 62.

confissão serve de instrumento para outras demais práticas, tais como: o direito, a medicina (psiquiatria), a pedagogia. Todas estas ciências também se instituem no sentido de fazer com que o sujeito produza uma verdade sobre si mesmo.

Foucault observa que vivemos em uma sociedade rica de confissões: há a confissão cristã, a confissão do escritor, a confissão psicanalítica, a confissão judiciária etc. Ela toma sempre a forma de um relato em torno da verdade, de um crime ou de um pecado. Para o filósofo, num sentido geral, “a confissão consiste num discurso do sujeito sobre ele próprio, é uma situação de poder em que ele é dominado, coagido, mas que, por meio da confissão, ele modifica”.²⁴⁵Essa definição formal da confissão pode englobar diversas situações, porém, possuindo características diferentes e objetos distintos.

3.3 - Do Confessionário às Clínicas e Consultórios: Uma Genealogia da Confissão

Podemos encontrar, de forma não sistematizada, na trajetória filosófica de Foucault – livros, entrevistas e conferências publicadas, cursos ministrados no Collège de France –, uma genealogia da confissão no Ocidente. Tal genealogia aparece sempre ligada à problemática maior desenvolvida pelo filósofo de uma histórica crítica das relações entre subjetividade e verdade. Neste contexto, a confissão aparece com uma estratégia importante na produção de verdade sobre o sujeito.

Vejamos, então, por meio de um trajeto marcado por discontinuidades e rupturas indicadas por Foucault, algumas das condições que possibilitaram a emergência e a sustentação das práticas de confissão no Ocidente, bem como a manutenção da relação entre as técnicas de confissão, a produção de saber e as estratégias de poder, do início do Cristianismo até a Modernidade, ou, mais especificamente, do confessionário aos consultórios e clínicas.

²⁴⁵ FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, as Respostas do Filósofo. In: *Ditos e Escritos VII*. p. 347.

3.3.1 - A confissão no âmbito do cristianismo

No Ocidente cristão, todo mundo foi submetido ao procedimento da confissão; milhares de centenas de pessoas foram efetivamente coagidas a confessar seus pecados. Segundo Foucault, o cristianismo, se não inventou, ao menos instaurou um procedimento de confissão singular na história das civilizações, uma forma de individualização e coação que, levando em consideração uma série mutações, difundiu-se em variados campos da vida moderna e está presente ainda hoje no âmbito das relações pessoais e institucionais.

É com a emergência do cristianismo primitivo que se inaugura o momento em que a tarefa de dizer a verdade sobre si mesmo torna-se indispensável à salvação; poderíamos dizer que ocorre um processo de teologização de algumas práticas e categorias herdadas da antiguidade greco-romana, fato responsável por uma reestruturação das formas de relação consigo mesmo e uma transformação das práticas e técnicas nas quais se apoiam essa relação, o que possibilitou o desenvolvimento de uma tecnologia da confissão cristã.

O cristianismo, como sabemos, é uma confissão. Isso significa que o cristianismo pertence a um tipo bem particular de religiões: aquelas que impõem aos que praticam obrigações de verdade. No cristianismo, essas obrigações são numerosas. Há, por exemplo, a obrigação de sustentar como verdadeiras um conjunto de proposições que constituem o dogma, a obrigação de considerar certos livros como fonte permanente de verdade, e a de aceitar as decisões de certas autoridades em matéria de verdade. Porém o cristianismo exige ainda uma outra forma de obrigação de verdade. Cada cristão deve se sondar para verificar quem ele é, o que se passa em seu próprio interior, as faltas cometidas, as tentações às quais ele se expôs. E, além disso, cada um deve dizer essas coisas a outros, testemunhando assim contra ele próprio.²⁴⁶

Sendo assim, as análises de Foucault a respeito do cristianismo dirigem-se a essas obrigações de verdade as quais, segundo ele, foram forjadoras das formas da subjetividade e do poder ocidental. O cristianismo é uma religião confessional que encontrou uma nova modalidade de controlar os indivíduos a partir da sua sexualidade.

As investigações iniciais do filósofo a respeito das práticas de confissão no cristianismo apoiam-se nos primeiros textos da era cristã, dentre eles, os de Cassiano e os de Agostinho, com objetivo de entender os elementos formadores da ética sexual cristã amparada

²⁴⁶ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Solidão. In: *Ditos e Escritos V*. p. 95-96.

no estabelecimento do homem de desejo como forma privilegiada da subjetividade, ou seja, da interioridade cristã.

Segundo Foucault, no livro XIV da *Cidade de Deus*, podemos encontrar a concepção de homem de desejo desenvolvida por Agostinho. Nesse texto, ele nos oferece uma descrição do ato sexual como uma espécie de espasmo epilético, uma convulsão, durante o qual o indivíduo perde o controle de si próprio: o desejo apodera-se de todo homem, unindo e misturando as paixões da alma com os apetites carnis. Agostinho admite a possibilidade da existência de relações sexuais no Paraíso, ou seja, antes da *queda*, mas, neste caso, não teria essa forma epilética, descontrolada. No Paraíso, cada parte do corpo de Adão obedecia à sua alma e à vontade que é dependente da vontade do Criador, de modo que ele desconhecia a excitação involuntária. Ocorre que Adão se rebelou contra Deus; ele tentou se subtrair à vontade de Deus e adquirir uma vontade autônoma, cometendo, assim, o pecado original que se manifesta claramente na sexualidade; com isso, os orgasmos e desejos serão as expressões dessa vontade rebelde e, conseqüentemente, seu corpo deixa de obedecer a suas ordens e Adão perde o domínio sobre si mesmo²⁴⁷. Assim, para Agostinho, a sexualidade representa um distintivo da queda e da vontade rebelde, e o desejo passa a ser o elemento que permite distinguir a sexualidade no Paraíso da sexualidade atual.

Além disso, o bispo de Hipona denomina “libido” o princípio do movimento autônomo, desobediente dos órgãos sexuais, desse modo, o problema da libido – o de sua força, origem, efeitos – torna-se o principal problema da vontade. Como o desejo involuntário de pecar, que é a própria definição de concupiscência, apresenta-se misturado com a vontade, devemos nos empenhar em uma luta espiritual que consiste em dirigir o nosso olhar para o interior, a fim de decifrar dentre os movimentos da alma aqueles que vêm da libido, desenvolvendo a capacidade de distinguir entre os bons e maus pensamentos, fator que exige uma hermenêutica permanente.

O homem do desejo esboçado por Agostinho é um homem submetido a um constante auto-exame que deve tornar cada representação objeto de uma hermenêutica rigorosa para que não exprima sua própria vontade. Uma nova forma de subjetividade vai ser formar. O indivíduo constitui-se como sujeito através de uma permanente inspeção hermenêutica de seus pensamentos, idéias, segredos e desejos.²⁴⁸

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 99-100.

²⁴⁸ ORTEGA, Francisco. As Confissões da Carne segundo Peter Brown e Michel Foucault. In: ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999. p. 90.

É importante destacar que, na ética sexual cristã, o sexo é abordado em torno da problemática da *carne*²⁴⁹ que deve ser decifrada pela confissão, pois, sem decifração do desejo, sem a confissão da *carne*, não há purificação da alma. Assim, desde a Idade Média, começou-se a analisar os elementos do desejo, considerando que eles constituíam o prenúncio do pecado, e sua função era reconhecida não apenas nos atos sexuais, mas também em todos os campos do comportamento humano. Segundo Foucault: “(...) liberar o desejo nada mais é do que você próprio decifrar o seu inconsciente, como os psicanalistas e muito antes a disciplina da prática da confissão católica puseram em prática”²⁵⁰.

Para Foucault, apesar da tradição cristã associar a sexualidade, à ideia do mal, vinculando algumas atividades sexuais ao pecado, ela nunca constituiu um mal absoluto, antes, foi algo que requeria uma vigilância contínua. Sendo assim, o poder pastoral²⁵¹, ou seja, uma tecnologia do poder inventada pelo cristianismo, a qual trata os homens como rebanho com um pulso de pastor, assumirá o papel de vigiar, de examinar as consciências, de produzir verdades sobre o sexo, e controlar a sexualidade dos indivíduos, implicando a ordenação moral com os desígnios ou vontade divina. Desse modo, foi por meio da problemática da *carne* que se instaurou o poder pastoral sobre os indivíduos.

É importante destacar que o poder pastoral trouxe consigo uma série de técnicas e de procedimentos concernentes à verdade e à produção de verdade. Foucault observa que a verdade, a produção da verdade interior, a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor²⁵². O pastor cristão pode ser considerado um mestre da verdade em dois sentidos: no primeiro, porque ele ensina a verdade, ensina a escritura, a moral, ensina os mandamentos de Deus e da Igreja; em outro sentido, o pastor deve saber tudo o que faz o seu rebanho, o que faz cada uma de suas ovelhas a cada instante, também deve conhecer o interior, o que se passa na alma, no mais profundo dos segredos do indivíduo.

²⁴⁹ O conceito de carne (*chair*) se refere ao corpo atravessado pelo desejo, a concupiscência, a libido. Nos primeiros séculos do cristianismo a carne será concebida como consequência da queda, do pecado original. A partir do movimento de contra-reforma concede-se cada vez maior importância à carne, à sua presença nos pensamentos, no desejo, na imaginação, em todos os movimentos do corpo e da alma, a carne tende-se a transforma-se na raiz de todo pecado.

²⁵⁰ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Política. In: *Ditos e Escritos V*. p. 32.

²⁵¹ É importante esclarecer que o poder pastoral como uma prática própria das comunidades monásticas se desenvolveu de modo relevante na literatura cristã dos primeiros séculos. Contudo, ele não triunfou durante toda a Idade Média. Isso por vários motivos: trata-se de uma experiência tipicamente comunitária incompatível com as condições de vida rural, além disso, exige certo nível de formação cultural. Entretanto as ordens religiosas e os numerosos movimentos de reforma testemunham a constante presença do poder pastoral. A reforma protestante e a contra-reforma católica, com o fim do feudalismo e o abandono do ideal de um sacro império, determinam uma reativação desse modelo de poder pastoral. A pastoral da confissão e a direção de consciência a partir do século XVI são exemplos eloquentes dessa reativação. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Verbete: Poder (*Pouvoir*) p. 329.

²⁵² FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: *Ditos e Escritos V*. p. 70.

Conhecer a interioridade dos indivíduos é uma exigência para o exercício do pastorado cristão; isto significa que o pastor disporá de meios de análises, de detecção do que se passa, mas significa também que o cristão será obrigado a dizer tudo o que se passa na sua alma ao pastor, o qual estará encarregado de dirigir a sua consciência, e essa confissão vai produzir, de algum modo, uma verdade que, segundo Foucault, não era conhecida pelo pastor e tampouco era conhecida pelo próprio sujeito. É essa verdade obtida pela confissão, essa produção de verdade que se desenvolve durante a direção de consciência que irá constituir a ligação permanente do pastor com seu rebanho e com cada um dos membros do seu rebanho.

(...) o cristianismo encontrou um meio de instaurar um tipo de poder que controlava os indivíduos através de sua sexualidade, concebida como alguma coisa da qual era preciso desconfiar, alguma coisa que sempre introduzia no indivíduo possibilidades de tentação e de queda. Porém, ao mesmo tempo, não se tratava absolutamente – se não se cairia em um ascetismo radical – de recusar tudo o que pudesse vir do corpo como nocivo, como sendo mal. Era preciso fazer funcionar esse corpo, esses prazeres, essa sexualidade, no interior de uma sociedade que tinha as suas necessidades, sua organização familiar, suas necessidades de reprodução. Portanto, uma concepção no fundo relativamente moderada quanto à sexualidade, que fazia com que a carne cristã jamais fosse concebida como mal absoluto do que era preciso desembaraçar-se, mas sim como uma perpétua fonte, dentro da subjetividade, dentro dos indivíduos, de uma tentação que corria o risco de levar o indivíduo a ultrapassar as limitações impostas pela moral corrente, ou seja: o casamento, a monogamia, a sexualidade para a reprodução e a limitação e a desqualificação do prazer.²⁵³

Como já indicamos, além de Agostinho, também as obras de Cassiano, principalmente a *Instituições cenobíticas* e as *Conferências*²⁵⁴, servem de apoio para as investigações foucaultianas a respeito da formação do poder pastoral e das práticas de confissão nas instituições monacais. Segundo Foucault, o combate da castidade analisado por Cassiano omite a relação sexual entre dois indivíduos; o essencial do combate da castidade incide em um alvo que não é da ordem do ato ou da relação. Os elementos postos em jogo são os movimentos do corpo e da alma, as imagens, as percepções, as lembranças, os personagens dos sonhos, o curso espontâneo do pensamento, o consentimento da vontade, a vigília e o sonho. A ascese moral trabalhará sobre essa série de elementos com o objetivo de anular a confusão da vontade (concupiscência). Desse modo, o homem deve permanecer, em relação a si mesmo, em um estado de perpétua vigilância quanto aos menores movimentos que podem se produzir em seu corpo ou em sua alma.

²⁵³ *Ibidem*, p. 70-71.

²⁵⁴ FOUCAULT, Michel. Do governo dos vivos. In: FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andréa Daher; consultoria Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 103.

Foucault observa que, para Cassiano, não se trata de determinar o que é preciso fazer para que não se cometa uma falta, “trata-se de apreender o movimento do pensamento (cogitatio=logismos) de examiná-los bem a fundo, para saber sua origem e decifrar de onde ele vem (de Deus, de si mesmo ou do diabo)”²⁵⁵. Neste caso, o que está em jogo não é um código de atos permitidos ou proibidos, mas toda uma técnica para analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos; é necessário uma tarefa de análise permanente, a qual é preciso fazer sobre si mesmo, e, pelo dever da confissão, em relação aos outros. O filósofo destaca que essa confissão prescrita por Cassiano não é constituída pela simples enunciação das faltas, e nem por uma exposição global do estado da alma, ela deve tender a verbalização permanente de todos os movimentos do pensamento, o que permitirá ao diretor espiritual dar conselhos e fazer um diagnóstico²⁵⁶. O objetivo final dos procedimentos descritos por Cassiano é expulsar tudo o que é impuro ou indutor de impureza.

Nessa ascese da castidade, é possível reconhecer um processo de “subjetivação”, que se distancia de uma ética sexual centrada na economia dos atos. (...) Essa subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de buscar e de dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética; se há subjetivação, ela implica uma objetivação indefinida de si por si – indefinida no sentido de que, jamais sendo adquirida de uma vez por todas, ela é perene; (...) Além disso, essa subjetivação na forma de busca da verdade de si se realiza por meio de complexas relações com o outro. E de várias formas: porque se trata de desalojar em si o poder do Outro, do Inimigo, que nele se esconde sob as aparências de si mesmo; porque se trata de travar contra esse Outro um incessante combate do qual não se conseguiria ser vencedor sem a ajuda do Todo-Poderoso, que é mais poderoso do que ele; porque, enfim, a confissão aos outros, a submissão aos seus conselhos, a permanente obediência aos diretores são indispensáveis para esse combate.²⁵⁷

Foucault ainda aborda o desenvolvimento das práticas de confissão e do poder pastoral, nas aulas de 19 e 26 de Fevereiro do curso ministrado no Collège de France, intitulado *Os anormais*²⁵⁸, no qual podemos encontrar novas partes de uma genealogia da confissão no Ocidente. Nesse texto, o filósofo analisa a transformação de um “procedimento de poder”²⁵⁹ que não é de repressão ou de censura, e sim de uma mecânica muito positiva, que é a revelação forçada e obrigatória. A partir de então, o fio condutor das investigações foucaultianas será o panorama do ritual da penitência.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 104.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 104-105.

²⁵⁷ FOUCAULT, Michel. O Combate da Castidade. In: *Ditos e Escritos V*. p. 117-118.

²⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 213.

Nesse novo episódio de sua genealogia da confissão, o filósofo parte da constatação de que, no cristianismo primitivo, o ritual de penitência não comportava a revelação obrigatória, mas sim um tipo de revelação deliberada e voluntária que as pessoas adotavam num certo momento da sua existência e por um certo número de razões, e que não tinha o poder de remissão dos pecados – se podia haver remissão dos pecados, era exclusivamente em função da severidade das penas que o indivíduo aceita serem aplicadas ao adotar o estatuto de penitente. Isso significa que, inicialmente, a revelação da verdade não pertenceu ao ritual de penitência, sendo que só futuramente ela tornou-se necessária e obrigatória, sofrendo mudanças consideráveis ao longo dos séculos.

A partir do século VI, com o aparecimento da penitência tarifada²⁶⁰, a confissão começa a inscrever-se no centro das práticas de penitência. Nesse modelo de penitência tarifada, quando um fiel comete um pecado, ele deve procurar um padre, contar-lhe o erro cometido e a esse erro o padre respondia impondo uma penitência que se chamava “satisfação”²⁶¹, ou seja, a cada falta grave requeria-se uma satisfação proporcional. Logo, a enumeração das faltas ou a sua confissão tornava-se necessária, pois era somente através da consumação dessa satisfação que o cristão alcançaria a remissão dos seus pecados. Porém, aqui, a confissão das faltas, por si mesma, não tem valor de produzir a verdade, mas simplesmente de permitir ao sacerdote decidir a pena.

Por volta dos séculos IX, X e XI, Foucault nota um momento de difusão da confissão entre os leigos²⁶². O filósofo apresenta essa difusão como efeito das críticas dirigidas ao modelo de penitência tarifada por um teólogo da época chamado Alcuíno. Este teólogo não vê outra eficiência na penitência tarifada a não ser a utilitária, pois ela permite simplesmente que o padre determine a pena, fora disso, a revelação, em si, não tem eficácia. Além disso, Foucault observa, tanto em Alcuíno quanto em outros textos escritos entre os séculos VIII e X da era cristã, que a revelação feita ao padre é uma coisa penosa que acarreta um sentimento de vergonha; nessa medida, a revelação em si já é uma espécie de pena; ela é sacrificante porque provoca humilhação e faz enrubescer: “Ela provoca a *enrubescencia*. O penitente enrubescer quando fala e, por causa disso, ‘dá a Deus – diz Alcuíno – uma justa razão para perdoá-lo’”²⁶³. Desse modo, a eficácia concedida aqui ao fato mesmo de confessar

²⁶⁰ Segundo Foucault a penitência tarifada se instaurou com base no modelo da penalidade germânica essencialmente laica, judiciária e penal. *Ibidem*, p. 217.

²⁶¹ Cada pecado devia corresponder a uma satisfação, o que quer dizer que para cada tipo de pecado havia um catálogo de penitências obrigatórias, que eram prescritas e impostas pelo padre que recebia a enunciação dos pecados. *Ibidem*, p. 218.

²⁶² *Ibidem*, p. 219.

²⁶³ *Ibidem*.

é responsável por uma mudança no processo de revelação, visto que, se uma revelação for suficientemente custosa e humilhante ela poderia substituir as grandes satisfações, por uma pena que seria simplesmente o enunciado da falta; neste caso, a *enrubescentia*, a humilhação constituiria a própria pena. Consequentemente, quando se comete um pecado, não havendo padre ao alcance, pode-se enunciar seu pecado a alguém mais próximo, e assim se enrubescer ao revelar os seus pecados. “Com isso, a confissão ocorrerá, a expiação terá funcionado e a remissão dos pecados será concedida por Deus”²⁶⁴. Tudo isso nos conduz a um fato interessante, a saber: a partir do momento em que o mecanismo da remissão dos pecados estreita-se em torno da própria revelação desses pecados, o poder dos padres e dos bispos da Igreja é diminuído na mesma proporção.

A partir do XIII, a Igreja vai recuperar o mecanismo de revelação, consequentemente, a confissão assumirá contornos cada vez mais específicos nos mecanismos de poder eclesiástico. O Concílio de Latrão, em 1215, estabelece a obrigatoriedade de todos os cristãos confessarem suas faltas graves: inicialmente, de forma anual, em seguida, de forma mensal ou semanal, acabando por tornar-se uma obrigação regular, contínua, exaustiva. O que garante a regularidade da confissão é que os fiéis, além de serem obrigados a confessarem anualmente, deverão confessar a um padre em particular, aquele que é seu padre pessoal, aquele ao qual estão subordinados, o vigário da paróquia em geral. A continuidade garante que o fiel não esquecerá de nada, pois lhe é prescrito fazer, várias vezes na vida, uma confissão geral que retomará todos os seus pecados desde o início da sua existência. A exaustividade ocorre pelo controle pessoal que o padre exerce sobre o quê o fiel diz, pressionando-o, precisando sua revelação por toda uma técnica de exame de consciência. “Com isso, temos um formidável extensão da obrigação da penitência, logo da confissão sacramental, logo da própria revelação das faltas”²⁶⁵; fato que contribui para uma ampliação do poder do padre.

Assim, é importante ressaltar que é a obediência que conduz o fiel. Sem ela, não é possível guiar o rebanho: disposição para a escuta, para o fundamento de uma verdade, para o direcionamento de uma nova forma de conduta. É a autoridade, neste caso, do padre, que introduz os preceitos da verdade, tendo em vista que o jogo será sempre entre aquele que confessa, que fala, e aquele que escuta e interpreta. Além disso, o fortalecimento do poder do padre também é notório, no sentido de que ele não vai ser mais condicionado pela tarifa de satisfações, mas ele próprio é quem irá estipular as penas que deseja. “A penitência se torna,

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 221.

nesse momento, em sentido estrito, um sacramento”²⁶⁶; desse modo, a partir dos séculos XII-XIII, só pode haver confissão se for feita ao padre; somente o padre detém a possibilidade de remir os pecados por meio do ritual de absolvição, pois, pelos gestos e pelas palavras do padre, é Deus mesmo que redime os pecados²⁶⁷. De acordo com Foucault: “Forma-se assim, em torno da revelação, como peça central da penitência, todo um mecanismo em que o poder e o saber do padre e da Igreja estão implicados”²⁶⁸.

Já a partir do século XVI, tem-se o aprofundamento do processo de cristianização e, conseqüentemente, uma ampliação do domínio da confissão que, somado à acentuação do poder sacerdotal, disporá do “direito ao exame” da vida do penitente, utilizando uma série de técnicas empíricas, como o olhar e a audição do padre, para se chegar ao objetivo almejado²⁶⁹. Ocorre, nesse período, a implantação de um imenso dispositivo de discurso e exame, de análise e controle, no interior da penitência. Tal dispositivo estende o domínio da confissão sacramental, promovendo a generalização da revelação e a acentuação do poder do confessor (aquele que recebe a confissão).

Tudo ou quase tudo da vida, da ação, dos pensamentos de um indivíduo deve poder passar pelo filtro da revelação, se não, é claro, a título de pecado, em todo caso a título de elemento pertinente para um exame, para uma análise, que a confissão doravante requer.²⁷⁰

Podemos observar novamente, aqui, uma maior intensificação e desenvolvimento do poder pastoral, como uma técnica que é proposta ao padre para o governo das almas. Como afirma Foucault:

No momento em que os Estados estavam se colocando o problema técnico do poder a exercer sobre os corpos e dos meios pelos quais seria efetivamente possível pôr em prática o poder sobre os corpos, a Igreja, de seu lado, elaborava uma técnica de governo das almas; que é a pastoral, a pastoral definida pelo concílio de Trento e retomada, desenvolvida em seguida por Carlos Barromeu.²⁷¹

Com essa nova pastoral, Foucault vê surgir toda uma literatura – manuais de confissão –, destinada aos pastores e confessores, que discorre sobre um conjunto de

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 222.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 223.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 224.

²⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. p. 224.

qualificações e virtudes que esses devem possuir, no sentido de promover o governo das almas. Primeiramente, o confessor deve ter o caráter sacerdotal e a autorização de um bispo; O padre deve possuir a virtude do zelo, do amor e do desejo voltado para o bem e o interesse dos demais, além de saber como combater aqueles que resistem a Deus. O padre não deve estar em estado de pecado mortal, embora isso não impeça o valor da absolvição. É necessário ser firme na prática da virtude para que não se deixe contaminar pelas tentações que o ministério da penitência vai expô-lo. Além disso, o confessor precisa ser sábio na condição de juiz que age com correção, do médico que atua terapeuticamente e do guia que orienta com diligência e prudência²⁷².

Todas essas qualificações precisam ser colocadas em prática do início ao fim do sacramento da penitência, e vão somar-se a uma série de condições suplementares que qualificarão o padre como pessoa que intervém na operação geral do exame, análise, correção e orientação do penitente. A partir de então, o padre terá que cumprir inúmeras tarefas. Ele deverá, primeiramente, suscitar e favorecer as boas disposições do penitente, demonstrando boa acolhida e disponibilidade, ou seja, que está aberto à confissão. Em seguida, o padre precisa saber se o penitente está no estado de contrição o que possibilitara a efetiva remissão dos pecados; para isto, é preciso submetê-lo a um exame: perguntando sobre a preparação da confissão, quando se confessou pela última vez, se mudou de confessor e o porquê dessa decisão; além disso, o padre deve observar o comportamento do fiel, suas roupas, seus gestos, suas atitudes, tom da voz etc.²⁷³ Segundo Foucault, tudo isso ocorre no interior de um pequeno objeto móvel, que é o “confessionário”²⁷⁴ que, de certo modo, é a cristalização material de todas as regras que caracterizam a qualificação e o poder do confessor.

Na sequência da avaliação da contrição do penitente, o padre deverá proceder ao exame de consciência propriamente dito; se for uma confissão geral, deverá incitar o penitente a representar toda a sua vida. Somente após esse exame, o confessor poderá impor a satisfação, a qual deve levar em conta o aspecto penal constituído pela punição no sentido estrito e o aspecto medicinal ou corretivo que possibilitará que o penitente seja preservado de uma recaída. Foucault adverte que seria impossível enumerar o arsenal de regras que compõem o exame e a análise que cercam essa nova prática da penitência, que conduziu não

²⁷² *Ibidem*, p. 225-227.

²⁷³ *Ibidem*, p. 226-229.

²⁷⁴ “O confessionário como um lugar aberto, anônimo, público, presente dentro da Igreja, aonde um fiel pode vir se apresentar e onde encontrará sempre à sua disposição um padre que o ouvirá, ao lado do qual ele se vê imediatamente situado, mas do qual, apesar disso, é separado por uma cortininha ou uma pequena grade. (...) O primeiro confessionário é mencionado, parece, no ano de 1516, isto é, um ano depois da batalha de Marignan. Antes do século XVI, não havia confessionário”. *Ibidem*, p. 229.

tanto a uma intensificação do sacramento da penitência, mas a um incremento de suas atribuições que vão além da confissão das faltas, introduzindo a vida inteira dos indivíduos ao exame geral²⁷⁵.

Foucault observa que, na segunda metade século XVI, vai se desenvolver, nos meios mais cristianizados e urbanizados, nos seminários, nos colégios, a prática da direção de consciência; segundo ele: “vamos encontrar justapostas a regra da penitência e da confissão, e a regra ou, em todo caso, a viva recomendação da direção de consciência”²⁷⁶. Isto significa que, além do investimento e do exame da vida inteira na confissão, há um segundo investimento dessa mesma vida inteira, até os seus mais íntimos detalhes, na direção de consciência.

É preciso destacar ainda um outro acontecimento importante que ocorre a partir do século XVI, que é o recentramento do pecado da carne em torno do corpo de desejo e de prazer²⁷⁷. O aspecto relacional da sexualidade deixa de ser fundamental na confissão penitencial; o corpo do penitente – seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus desejos – passa a ser o novo foco, adquirindo um lugar privilegiado dentre tudo aquilo que precisa ser verbalizado para um diretor de consciência. Foucault observa que o corpo desejante torna-se o princípio de análise do pecado de concupiscência; assim, o exame torna-se um percurso detalhado do corpo, uma espécie de “anatomia da volúpia”²⁷⁸, e a confissão não ocorrerá mais em torno da infração das leis da relação, mas seguirá uma “espécie de cartografia pecaminosa do corpo”²⁷⁹.

A partir desse momento em que o corpo se torna objeto de exame no sentido de saber que coisas indecentes se preparam e se produzem, no qual o corpo é considerado como princípio de movimentos que influem na alma tomando a forma do desejo, “uma encarnação

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 230-231.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 231.

²⁷⁷ Essa preocupação com a verbalização da concupiscência, com os pecados da carne em torno do corpo que, como já vimos anteriormente nesse trabalho, se intensifica nos séculos IV e V da vida monástica, foi suspensa durante o período que corresponde à penitência escolástica que vai do século XII ao século XVI, para ser retomada na doutrina e na prática da Igreja a partir do concílio de Trento. Não é que na penitência escolásticas os pecados de ordem sexual deixaram de ser confessados, mas foram avaliados a partir de critérios diferentes comandados por formas jurídicas que considerava o aspecto relacional da sexualidade. Assim, o penitente confessava as faltas cometidas contra um certo número de regras sexuais, Foucault cita alguns exemplos: “(...) a fornicação: o ato entre pessoas que não são ligadas nem por voto, nem por casamento; em segundo lugar o adultério: o ato entre pessoas casadas, ou o ato entre uma pessoa não casada e uma pessoa casada; o estupro: o ato que se comete com uma virgem que consentiu, mas que não é necessário tomar como esposa ou dotar; o rapto: a captura por meio de violência com ofensa carnal. Havia a moleza: as carícias que não induzem a um ato sexual legítimo; havia a sodomia: a consumação sexual num vaso não natural; havia o incesto: conhecer um parente de consangüinidade ou de afinidade, até o quarto grau; e havia enfim a bestialidade: ato cometido com um animal.” *Ibidem*, p. 234.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 237.

²⁷⁹ *Ibidem*.

do corpo e uma incorporação da carne”²⁸⁰, a forma primeira do pecado contra a carne não será mais ter tido relação com quem não se tem direito, mas sim ter tido contato consigo mesmo; é ter se tocado, se masturbado; sendo assim, a masturbação será a forma primeira da sexualidade revelável e suscitará a preocupação do pastor, do diretor de consciência ou do educador, entre os séculos XVII e XVIII.

Os policiamentos da nova cristianização, a que começa do século XVI, trouxeram instituições de poder e especializações de saber que tomaram forma nos seminários, nos colégios; em suma, em instituições em que se destaca, de uma maneira privilegiada, não mais a relação sexual entre os indivíduos, não as relações sexuais legítimas e ilegítimas, mas o corpo solitário e desejante. (...) Todos os novos procedimentos e regras da confissão desenvolvidos desde o concílio de Trento – essa espécie de gigantesca interiorização, no discurso penitencial, da vida inteira dos indivíduos – na verdade são secretamente focados no corpo e na masturbação.²⁸¹

Assim, desde o início da Idade Média até os séculos XVII e XVIII, observamos uma “imensa evolução”²⁸² nas técnicas de confissão, que não era sequer sacramental em seu início, e que, levando em consideração uma série de transformações, passa a operar com “toda uma técnica concertada de análises, opções refletidas, gestão contínua das almas, condutas e, finalmente, corpos”²⁸³. A instauração no interior dos mecanismos religiosos desse imenso relato total da existência do indivíduo, com intuito de controlar a sua sexualidade²⁸⁴, é responsável pela emergência de um discurso proliferante sobre a sexualidade. “A sexualidade é, essencialmente, no século XVII (e ainda será nos séculos XVIII e XIX), o que se confessa, não o que se faz”²⁸⁵, o que constitui, de certo modo, o pano de fundo de todas as técnicas, tanto de exame como de medicalização, que aparecerão em seguida.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 243.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 244.

²⁸² *Ibidem*, p. 232.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Ainda hoje, mesmo que de modo cada vez mais fraco, a Igreja continua, de toda maneira a controlar nossos hábitos sexuais. Mas, segundo Foucault, já podemos notar certa erosão na influência exercida por ela. Nessa diminuição do poder de controle da Igreja sobre as práticas sexuais, o filósofo destaca a influência de Freud, “Suas influências não eram todas cem por cento corretas, mas, em cada uma delas, havia uma parte de verdade. Freud transferiu a confissão de rigidez barroca da Igreja para o reconfortante divã do psicanalista”. Isso quer dizer que Foucault considera a psicanálise como uma vertente continuista da prática de confissão cristã, visto que, também considera o desejo como uma realidade obscura e portadora da verdade do sujeito. Segundo ele, a psicanálise é mais um dos meios que a racionalidade ocidental dotou-se para dizer a verdade do sujeito. FOUCAULT, Michel. M. Foucault. Conversações sem Complexos com um Filósofo que Analisa as “Estruturas de poder”. In: *Ditos e Escritos IV*. p. 312.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 257.

3.3.2 - Confissão e *Scientia Sexualis*

Diante do exposto até o presente momento, observamos que a colocação do sexo em discurso formou-se há muito tempo atrás, na tradição ascética e monástica, e que, ao longo dos anos, e principalmente a partir do século XVI, o discurso sobre o sexo foi submetido a um processo de crescente incitação. A partir de agora, veremos como esses discursos não cessaram de se proliferar, acelerando ainda mais na sociedade moderna, entre os séculos XVIII e XIX, nos quais podemos notar a emergência de uma ampla discursividade sobre o sexo, que não é exclusivamente moral, mas também de racionalidade. Constitui-se toda uma nova aparelhagem para produzir discurso sobre o sexo; passa-se a falar de sexo de outra maneira, a partir de outros pontos de vistas, para obter outros efeitos. Desse modo, ocorre uma expansão e multiplicação de novas formas de realização da confissão que, dependendo dos domínios em que se realizam e dos efeitos dela esperado, podem tomar a forma de interrogatórios, consultas, narrativas, autobiografias etc.

É assim que, no século XVIII, o filósofo vê surgir toda uma incitação política, econômica e técnica para falar do sexo, sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação através de inúmeras pesquisas quantitativas e causais²⁸⁶. Desse modo, onde a Idade Média havia organizado um discurso unitário acerca da carne, encontramos, agora, uma discursividade dispersa e múltipla²⁸⁷: a demografia, a biologia, a medicina, a psiquiatria, a psicologia, a moral, a pedagogia²⁸⁸ etc. A discursividade produzida em torno do homem de desejo, que se centralizou durante muitos séculos em práticas institucionais específicas, nos confessionários, seminários e colégios, e que agia sobre um público também restrito, ou seja, uma elite mínima de fiéis, o seminarista, o aluno, expande-se para outras dimensões do tecido social.

²⁸⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. p. 26-27.

²⁸⁷ É importante destacar que essa proliferação ainda maior da discursividade sobre o sexo que ocorre a partir do século XVIII, não deve ser considerada apenas em termos de extensão, visto que, não se trata de um fenômeno apenas quantitativo. Deve-se levar em consideração a dispersão dos focos de onde tais discursos são emitidos e a diversificação de suas formas, no lugar de uma preocupação uniforme em esconder o sexo, no lugar do recato geral da linguagem, devemos considerar a variedade, a multiplicidade de aparelhos inventados para fazer falar o sexo, para obter que fale de si mesmo, para escutar, registrar e transcrever o que dele se diz.

²⁸⁸ A partir do século XVIII, as instituições pedagógicas concentraram suas discursividades no sexo das crianças e dos adolescentes, este é o foco em torno do qual se dispuseram inúmeros dispositivos institucionais: codificaram-se os conteúdos e qualificaram-se os locutores. Segundo Foucault: “Falar do sexo das crianças, fazer com que falem dele os educadores, os médicos, os administradores e os pais. Ou então, falar de sexo com as crianças, fazer falarem elas mesmas, encerrá-las numa teia de discurso que ora se dirigem a elas, ora falam delas, impondo-lhes conhecimento canônico ou formando, a partir delas, um saber que lhes escapa – tudo isso permite vincular a intensificação dos poderes à multiplicação dos discursos”. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. p. 32.

(...) confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, aos médicos, àqueles a quem se ama; fazem a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de se confiar a outrem, com o que se produzem livros.²⁸⁹

Podemos encontrar, na genealogia foucaultiana da confissão, alguns exemplos dessa expansão das práticas confessionais para outros domínios. Em *Vigiar e Punir*, vemos o uso da tecnologia confissão no âmbito da punição e da justiça. Segundo Foucault, o século XVII foi marcado pela extração da verdade pelo corpo supliciado; nesse contexto, a confissão era retirada do criminoso pela agonia do suplício, a verdade era obtida por meio da dor, via o espetáculo público punitivo, como forma de restaurar o poder real numa valorização da morte. Neste contexto, a verdade era extraída violentamente pelo castigo corporal, mostrando o poder do rei ou do juiz inquisidor; os criminosos deviam ser punidos a partir de sua confissão. Era preciso fazer um criminoso confessar: “Mesmo quando se tinham provas contra ele, buscava-se, apesar de tudo, obter uma confissão, como uma espécie de autenticação do crime pelo próprio criminoso”²⁹⁰.

Por volta do século XIX, desaparece esse grande espetáculo da punição física, excluindo-se, do castigo, a encenação da dor em função da ideia de que a punição de um crime devia ser essencialmente a correção do criminoso, e a transformação de sua alma implicava que esse homem fosse conhecido e se manifestasse. A partir de então, o castigo deixa de ser a réplica a um crime e passa a ser uma operação transformadora do criminoso; nesta, o discurso do criminoso, sua confissão, o trazer ao público o que ele é, o que ele pensa, torna-se indispensável. Tal fato pode ter sido responsável pelo aparecimento, por volta de 1820, de uma série de testemunhos de prisioneiros e de pessoas que iam solicitar a eles que escrevessem. Como indica Foucault: “Os jornalistas se jogam aos pés dos criminosos para que esses queiram, de bom grado, lhes dar declarações. (...) Mas escrevam então suas lembranças, suas memórias, dêem-nos testemunhos”²⁹¹.

Há também a proliferação, bem como uma incitação das práticas de confissão no ambiente da mídia; neste caso, Foucault aponta o que ocorre na França em sessões de rádio, e que ele acredita, dentro em breve, aparecer também na televisão. São sessões na quais as

²⁸⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I - a vontade de saber*. 16ª ed. Trad. Maria Thereza da Costa e Albuquerque e J. A. Guilhon. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004. p. 59.

²⁹⁰ FOUCAULT, Michel. Poder e Saber. In: *Ditos e Escritos IV*. p. 239.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 238.

pessoas procuram enunciar seus segredos mais íntimos: “Pois bem, escutem: eu não me entendo mais com minha mulher, não posso mais fazer amor com ela, não tenho mais ereção na cama com ela, estou muito confuso, o que devo fazer?”.²⁹² Segundo o filósofo, se as pessoas vão tanto ao psiquiatra, ao psicanalista, ao sexólogo, para revelar o que é a sua sexualidade, deve-se ao fato de que há, em toda parte, na propaganda, nos livros, nos romances, no cinema, na pornografia ambiente, uma diversidade de mecanismos de apelo que incitam o indivíduo à revelação institucional e custosa de sua sexualidade cotidiana.

Além de todos esses domínios de extensão da confissão, gostaríamos de destacar que a tecnologia confessional torna-se constitutiva, em outros planos dos saberes, como a literatura e a filosofia. A confissão contribuiu para uma metamorfose na literatura, no sentido de que se passa de um prazer de contar e ouvir as narrativas heróicas, provas de bravura e de santidade, para uma literatura na primeira pessoa – na qual as pessoas têm os seus diários, dizem o que fizeram –, ordenada em função da tarefa infinita de buscar, no fundo de si mesmo, uma verdade que a própria confissão considera inacessível. Podemos citar com exemplo a emergência das autobiografias, onde se conta sob uma forma disfarçada, suas próprias aventuras.

Na filosofia, Foucault destaca o aparecimento de uma maneira de filosofar que busca a relação fundamental com a verdade, não na condição de um saber esquecido, de um vestígio originário no fundo de si mesmo, mas a partir de impressões fugidias no indivíduo cujo exame pode propiciar certezas da consciência fundamentais²⁹³.

No segundo capítulo da presente pesquisa – considerando as análises desenvolvidas por Foucault em *A História da Sexualidade I – a vontade de saber* –, mostramos as condições que possibilitaram no decorrer do século XVIII e XIX, que a sexualidade se tornasse objeto de investigação científica, de controle administrativo e preocupação social. Vimos, através do diagnóstico foucaultiano, que o Ocidente moderno é caracterizado por uma vontade de saber dirigida ao sexo; como emergiu uma ciência do sexo, através do desenvolvimento de toda uma tecnologia de saber e de poder, um imenso dispositivo – designado por ele de dispositivo da sexualidade – destinado a controlar e gerir a sexualidade das pessoas a partir do investimento no seu sexo. Terminamos o referido capítulo destacando o quanto à tecnologia da confissão, como uma técnica de verbalização de si, torna-

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. p. 59.

se importante para que os indivíduos possam se constituir enquanto sujeitos de uma sexualidade.

Assim, após termos destacado no capítulo anterior, a relevância que têm as práticas de confissão para novos domínios preocupados em produzir, controlar e gerir a sexualidade dos indivíduos, cabe-nos, agora, justificar essa importância, através da tentativa de compreensão do funcionamento da tecnologia da confissão dentro do discurso científico da sexualidade.

Retomaremos, então, as análises foucaultianas de *A vontade de saber*, a fim de mostrar, a partir de novos recortes de uma genealogia da confissão, os desdobramentos, na modernidade, dessa acentuada proliferação da produção de verdade sobre o sujeito pela verbalização de seu sexo, a partir de novas formas adquiridas pela tecnologia confessional. Como já sinalizamos, trataremos mais especificamente dessa proliferação discursiva e da adequação das práticas confessionais no âmbito de uma ciência do sexo, na qual o indivíduo é persuadido a confessar seus prazeres e seus desejos a autoridades distintas da autoridade religiosa, como médicos psiquiatras e pesquisadores.

As investigações desenvolvidas acerca das transformações que ocorrem em torno das práticas de verbalização e produção de verdade sobre o sexo dos indivíduos fazem parte do projeto foucaultiano de uma “História da Sexualidade”, cuja pretensão é ver de que maneira nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma experiência²⁹⁴ tal, que os indivíduos são levados a reconhecerem-se como sujeitos de uma sexualidade, o que permite uma abertura para campos de conhecimentos bastante diversos e que se articula num sistema de regras e coerções.

O filósofo observa que, na cultura ocidental, se encontra bem difundido a “idéia de que entre sexo e verdade existem relações complexas, obscuras e essenciais”. Isto, não somente na psiquiatria, na psicanálise e na psicologia, mas também na opinião corrente. Além disso, o Ocidente admite a ideia de que é no sexo que se deve procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo, ou seja, “no fundo do sexo, a verdade”²⁹⁵. Assim, como consequências da difusão dessas ideias, Foucault nota que:

Desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele exercia e como meio para seu exercício;

²⁹⁴ Vale ressaltar que quando Foucault se propõe a pensar uma história da sexualidade enquanto “experiência”, ele entende experiência como a correlação, em determinada cultura, entre campos de saber, tipos de normativa e formas de subjetividade.

²⁹⁵ FOUCAULT, Michel. O Verdadeiro Sexo. In: *Ditos e Escritos V*. p. 85.

criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnamo-no e obrigamo-no a uma existência discursiva. Do singular imperativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da econômica, da pedagogia, da medicina e da justiça, incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a proximidade que nossa civilização exigiu e organizou.²⁹⁶

Em *A vontade de saber*, podemos notar um interesse especial de Foucault pelo papel da ciência e sua relação com a confissão; trata-se de uma relação entre poder e verdade. Isso porque, a vontade de saber a verdade sobre nós sustentou a instituição do discurso científico²⁹⁷; ao mesmo tempo, foi o que motivou os indivíduos a confessarem a verdade de seu sexo, persuadidos de que, nas confissões que fazem aos outros e a si mesmos, reside à possibilidade de se conhecerem, fato responsável pela instauração de uma rede de relações de poder entre aqueles que afirmam serem capazes de extrair a verdade dessas confissões através da posse de chaves de interpretação, e aqueles dos quais é exigido a enunciação da verdade sobre seu sexo.

Desse modo, a sexualidade constituiu-se como domínio a conhecer, a partir das relações de poder que a organiza como objeto provável para o conhecimento; esse poder só pôde tomar a sexualidade como alvo porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e procedimentos discursivos. Há, então, nas relações que se estabelecem entre quem fala e quem escuta, penitente e confessor, e nas diferentes formas de discursos (interrogatórios, interpretações, entrevistas), um vínculo constante entre as formas de sujeição e os esquemas de conhecimento, responsáveis por instaurar, em torno do sexo e a propósito dele, um imenso aparelho capaz de produzir uma verdade identitária no sujeito.

Foucault apresenta-nos dois procedimentos históricos de produção de verdade sobre o sexo. Um deles é a *ars erótica* (arte erótica), difundida nas sociedades antigas, China, Japão, Índia, Roma, as nações árabes-muçulmanas. Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência²⁹⁸. Trata-se de um discurso sobre a sexualidade, muito difundido e muito extenso, mas que não visa a instituir uma ciência; busca, pelo contrário, definir uma arte que visaria a produzir, através da relação sexual ou com os órgãos sexuais, um tipo de prazer que se procura tornar o mais intenso, o mais forte e o mais duradouro possível. Ou seja, são discursos sobre a busca de métodos por meio dos quais se pode obter a intensificação dos prazeres sexuais.

²⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. p. 34.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 55

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 57.

Segundo o filósofo, a sociedade ocidental não valoriza a arte erótica; obter prazer, intensificar prazer, dar prazer, nada disso é ensinado no Ocidente. Em compensação, a cultura ocidental tenta constituir uma *scientia sexualis*, um discurso científico sobre a sexualidade das pessoas; seu objetivo não é a intensificação do prazer, mas a análise de cada pensamento e de cada ação em relação com o prazer. Trata-se de um discurso sobre qual é a verdade dessa coisa no indivíduo, que é o sexo ou sua sexualidade. Para isso, ou seja, para dizer a verdade do sexo, nossa sociedade se utiliza de procedimentos que se ordenam em função de uma forma de saber-poder oposta à arte erótica, que é a tecnologia da confissão²⁹⁹. Nessa tecnologia, a verdade do sujeito é o desdobramento da confissão do seu ser desejante; assim, através de uma exaustiva extração dos desejos produz-se um conhecimento que, supostamente, constitui um meio para se obter a saúde individual, mental e física, e para o bem-estar social.

Nesse momento os prazeres mais singulares eram solicitados a sustentar um discurso de verdade sobre si mesmos, discurso que deveria articular-se não mais àquele que fala do pecado e da salvação, da morte e da eternidade, mas ao que fala do corpo e da vida – o discurso da ciência. Bastava para tornar trêmulas as palavras; constituía-se, então, essa coisa improvável: uma ciência-confissão, ciência que se apoiava nos rituais de confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumida como objeto o inconfessável-confesso.³⁰⁰

Para Foucault, a *Scientia Sexualis* toma de empréstimo do cristianismo o antigo procedimento de confissão cristã e tenta ajustá-lo às regras do discurso científico, o que só é possível devido ao fato dos métodos de confissão e da discursividade científica possuírem uma matriz comum, a saber: são modalidades produtoras de verdade. Podemos destacar cinco procedimentos por meio dos quais o Ocidente moderno fez funcionar, progressivamente, os rituais de confissão no esquema da regularidade científica.

O primeiro procedimento impõe como necessidade fundamental a mudança do local da confissão: do confessionário cristão para a clínica médica. É designado por Foucault de “codificação clínica do fazer falar”, e se trata de uma combinação da confissão com o exame, ou melhor, narração de si mesmo combinada com o desenrolar de um conjunto de sinais e sintomas decifráveis, o que possibilita a identificação do que é falado em esquemas de interpretação familiares aos métodos científicos. Fator que permite que os procedimentos de confissão sejam inscritos em campo de observação científicas aceitável.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 57-58.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 63.

O segundo procedimento é denominado “postulado da causalidade geral” e refere-se ao fato de que o sexo é a causa direta ou indireta de quase todos os distúrbios dos indivíduos: “não há doença ou distúrbio para os quais o século XIX não tenha imaginado pelo menos uma parte de etiologia sexual”³⁰¹. Isto justifica a obrigação exaustiva de dizer tudo e o poder de interrogar tudo sobre o sexo dos indivíduos, uma vez que qualquer desvio representa consequências mortais; os perigos que o sexo traz consigo explicam esse caráter exaustivo da confissão.

O terceiro procedimento é o “princípio de latência intrínseca da sexualidade”, o que quer dizer que, em seu funcionamento, em sua própria natureza, o sexo é obscuro, ocorre na clandestinidade, por isso, é preciso arrancar a verdade do sexo por uma técnica de confissão. Esta confissão não tratará somente daquilo que o sujeito gostaria de esconder, mas também daquilo que se esconde ao próprio sujeito e que só poderá se revelar mediante duas presenças, a do interrogante e a do interrogado. Desse modo, é possível articular a coerção de uma confissão difícil a uma prática científica.

O quarto procedimento configura-se por meio do “método de interpretação”, trata-se de atribuir à confissão um caráter interpretativo. O trabalho da verdade a ser produzida, se pretende a validade científica, não deve depender unicamente do sujeito que confessa, mas deve passar necessariamente pela relação entre aquele que fala e aquele que ouve. A função daquele que ouve a confissão é hermenêutica, e cabe a ele formar um discurso de verdade pela conjugação da confissão com sua interpretação. Sendo assim, o poder do interrogador, em relação à confissão, não consiste exclusivamente em exigí-la antes de ter sido proferida, ou em decidir após ter sido feita, mas, principalmente, em constituir por meio dela e de sua decifração, um discurso de verdade.

O quinto e último procedimento que permitiu que a confissão funcionasse dentro dos esquemas da regularidade científica é o da “medicalização dos efeitos da confissão”; neste caso, a confissão é transposta para o campo do normal e patológico; a obtenção da confissão e seus efeitos são recodificados na forma de operações terapêuticas, e os médicos tornam-se os intérpretes da verdade sobre o sexo. A confissão é exigida pelo médico, indispensável ao diagnóstico e eficaz na cura: “A verdade cura quando dita a tempo, quando dita a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor e responsável”³⁰².

³⁰¹ *Ibidem*, p. 64.

³⁰² *Ibidem*, p. 66.

A *scientia sexualis*, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva, que constitui, no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo. Desde o século XVI, esse rito fora, pouco a pouco desvinculado do sacramento da penitência e, por intermédio da condução das almas e da direção espiritual – *ars artium* – emigrou para a pedagogia, para as relações entre adultos e crianças, para as relações familiares, a medicina e a psiquiatria. Em todo caso, há quase cento e cinquenta anos, um complexo dispositivo foi instaurado para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo: um dispositivo que abarca amplamente a história, pois vincula a velha injunção da confissão aos métodos da escuta clínica. E, através desse dispositivo, pôde aparecer algo como a “sexualidade” enquanto verdade do sexo e de seus prazeres.³⁰³

Assim, no século XIX, o filósofo observa a expansão da confissão entre os domínios das ciências, nos quais as relações de poder e saber atuam no sentido de tornar o indivíduo objeto de conhecimento para si mesmo e para os outros, um objeto que fala a verdade sobre si mesmo, a fim de conhecer e ser conhecido, um objeto que aprende a operar transformações em si mesmo. Estabelece-se, então, um vínculo entre regimes de verdade e regimes de poder, apoiado na crença de que se pode, com a ajuda dos peritos, descobrir a verdade sobre si mesmo; essa articulação entre enunciação e decifração, entre interrogado e interrogador acontece mediante o exercício de poder, visto que aquele que decifra e conhece a verdade exerce um poder sobre aquele que fala, reconhecendo a decifração como sua verdade, desse modo, ao reconhecer a verdade de si mesmo dentro de um regime de poder, obtém-se a constituição de subjetividades sujeitadas:

(...) nos deslocamentos e transformações desta forma de poder-saber, tão básica no Ocidente, que é a confissão: através de círculos cada vez mais fechados, o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo. A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural do sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso.³⁰⁴

Dentro dessa propagação generalizada da produção e da proliferação dos discursos sobre a sexualidade que seu deu no século XIX, Foucault isola quatro conjuntos estratégicos, nos quais poder e saber fundem-se em mecanismos específicos e se produzem em torno da sexualidade. Cada um deles “foi uma maneira de compor as técnicas disciplinares com os procedimentos reguladores”³⁰⁵.

³⁰³ *Ibidem*, p. 67.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 69.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 137.

O primeiro diz respeito à histerização dos corpos das mulheres; neste mecanismo, o corpo da mulher foi analisado como completamente saturado de sexualidade. Ocorre uma medicalização minuciosa do corpo da mulher, de seu sexo, em função da responsabilidade que elas teriam com a saúde dos seus filhos, com a solidez da instituição familiar e com a salvação da sociedade³⁰⁶. Assim, através de uma sexualidade misteriosa e difusa presente no corpo da mulher, produziu-se uma série de discursos analíticos da medicina; tais discursos permitiram que a identidade pessoal da mulher e a futura saúde da população fizessem parte de uma mesma conjuntura de saber, de poder e de materialidade do corpo.

O segundo trata-se da pedagogização do sexo das crianças e se constitui a partir da crença de que todas as crianças são dotadas de uma sexualidade que é simultaneamente natural e perigosa; segundo Foucault, a sexualidade precoce aparece no século XIX, “como ameaça epidêmica que corre o risco de comprometer não somente a saúde futura dos adultos, mas o futuro da sociedade e de toda a espécie”³⁰⁷. Sendo assim, os pais, os educadores, os médicos, os psicólogos devem se encarregar desse potencial ambíguo, através de uma vigilância elaborada e incessante, de técnicas de controle, de uma reconstrução arquitetural; tudo isto mobilizado em torno de uma campanha contra o onanismo infantil e em prol de uma saúde da raça.

O terceiro é a socialização das condutas de procriação, por meio da qual os casais adquirem responsabilidades médicas e sociais; o casal se torna, aos olhos do Estado, encarregados do corpo político e deve protegê-lo – através do cuidado com a regulação da procriação – das influências patogênicas que uma sexualidade descuidada poderia ocasionar na população. O descuidado com a sexualidade do casal poderia levar ao risco de declínio na saúde da família e do corpo social. Segundo Foucault, na conduta sexual dos casais, pode se encontrar, entre os séculos XIX e XX, os pontos de fixação dos racismos de Estado³⁰⁸.

O quarto é último conjunto estratégico organiza-se em torno de uma psiquiatrização do prazer perverso. Foucault observa que, no final do século XIX, o comportamento sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico autônomo. O instinto sexual poderia ter sido distorcido, pervertido, deformado, mas também poderia funcionar naturalmente e de maneira saudável. Nestes dois casos, o instinto sexual e a natureza do indivíduo estão ligados. A ciência sexual desenvolve, então, uma análise clínica de todas as formas de anomalias que podem afetar os instintos em função da necessidade de normalização

³⁰⁶ *Ibidem.*

³⁰⁷ *Ibidem.*

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 29.

e patologização de toda conduta; por meio dessas análises, os psiquiatras desenvolveram uma classificação das espécies. Para esses psiquiatras, a sexualidade penetrou em todos os aspectos da vida do perverso, originando a necessidade de conhecer cada aspecto de sua vida e, uma vez estabelecido pelos peritos um diagnóstico da perversão, tecnologias corretivas podem e devem ser aplicadas para o bem do indivíduo e da população. O filósofo francês observa, nesse caso, que a necessidade de uma intervenção de natureza reguladora apoia-se na exigência de disciplinas e adestramentos individuais. “De um modo geral, na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se um alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida”.³⁰⁹

Diante do exposto, podemos entender que o sujeito constitui-se, de si para si pela injunção geral à confissão e pelo papel das ciências que lidam com a vida na rede de um saber/poder acerca do sujeito. As ciências humanas, além de objetivarem o indivíduo, produzindo o sujeito objetivado como resultado das relações de saber e poder, são ciências que, ao lado da demografia, da estatística, dos cuidados governamentais com a vida, conduzem esse mesmo indivíduo a pensar a si próprio como dotado de uma subjetividade. Isso significa que o biopoder sobre as populações, acoplado ao poder de confissão, contribui para a formação da verdade do sujeito: o primeiro, forjando subjetividades úteis à governabilidade, e o segundo, permitindo que uma verdade sobre o mais íntimo de cada um, seu “si mesmo”, seja extraída. Com isso, todos nós fomos estimulados, a partir de agora, a tomar a palavra e fazer a confissão daquilo que somos.

Assim percebemos, ao longo da presente pesquisa, que a confissão passou a ocupar gradualmente um lugar central no exercício da vontade de verdade, agindo no nível da subjetividade. De tal modo que, todos os indivíduos devem passar pela confissão do sexo para ter acesso à própria inteligibilidade, à totalidade do seu corpo e à sua identidade. Mas, enfim, segundo as palavras do próprio Foucault: “A história da confissão não termina assim, haverá outras peripécias... tudo isso é um fenômeno muito importante e muito próprio, em sua origem, ao Ocidente cristão”³¹⁰.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 138.

³¹⁰ FOUCAULT, Michel. Poder e Saber. In: *Ditos e Escritos IV*. p. 238.

CONCLUSÃO

Em nossa pesquisa, tomamos a confissão como uma das práticas mais difundidas de fabricação de verdade sobre o sujeito na sociedade ocidental. O intuito primordial foi mostrar, levando em consideração a existência de uma genealogia da confissão no pensamento de Foucault, o modo como a tecnologia da confissão vinculou-se tanto à produção de saber quanto às estratégias de poder, o que a tornou uma das mais importantes técnicas de produção de subjetividade.

O fato de afirmarmos que há produção de subjetividades, que há constituição de sujeitos, a partir de uma determinada prática social, nos levou à necessidade inicial de esclarecer o estatuto do sujeito no pensamento foucaultiano. Para tanto, consideramos as influências teóricas, políticas e institucionais sofridas por Foucault no universo intelectual francês do qual fez parte. Por isso, tratamos de uma conjuntura política pós-guerra envolvida pela concepção de que caberia somente ao sujeito dar sentido às suas escolhas existenciais, e de uma universidade francesa fortemente marcada pelo existencialismo, pela fenomenologia e pela presença da filosofia moderna cartesiana.

Ainda neste contexto, diagnosticamos o aparecimento de uma crítica ao caráter universalista do sujeito que, em contraposição à teoria fenomenológica do sujeito que pretendia fundar todo saber e princípio de toda significação no sujeito significante, questionou-se o estatuto antropológico, o estatuto do sujeito e o privilégio do homem. Essa vertente crítica do sujeito, que ganhou notoriedade na década de 60, com o surgimento da corrente estruturalista, exerceu, em certa medida, influência sob o pensamento de Foucault. Ainda em termos de influências sob o pensamento foucaultiano, destacamos o papel exercido pela história das ciências ao promover, na França, o questionamento a um tipo de racionalidade que aspira ao universal; neste domínio, vimos que Canguilhem promoveu um deslocamento significativo ao introduzir, em sua história das ciências, o uso de análises descontínuas, e ao colocar o “erro” no centro de sua problemática.

Além disso, fizemos uso da relevância que o pensamento de Nietzsche teve para Foucault, visto que o filósofo alemão desenvolveu análises históricas da formação do sujeito e do nascimento de certo tipo de saber que não levava em consideração a existência de um sujeito de conhecimento dado previamente.

Percebemos, então, que um novo contexto intelectual começou a se consolidar na França, marcado pela necessidade de repensar o estatuto do sujeito de conhecimento e por uma crítica dirigida às filosofias do sujeito, bem como pelas múltiplas tentativas de saída desse tipo de filosofia que fora, outrora, bem difundida pela jovem geração sartriana. Observamos que Foucault posicionou-se entre aqueles que buscavam uma nova maneira de conceber o sujeito.

Visando mostrar como o Foucault direciona sua crítica às filosofias do sujeito, às analíticas da finitude, recorreremos, inicialmente, à sua polêmica obra *As palavras e as coisas*. Percorreremos as três configurações do saber apresentadas pelo filósofo – *epistémês* renascentista, clássica e moderna –, e mostramos as condições que possibilitaram o aparecimento do homem como objeto de conhecimento no domínio do saber, designado, por ele, de *epistémê* moderna.

Nosso objetivo foi tornar evidente que, antes do século XVIII, o homem não existia. Ele é uma invenção recente que nasceu sob égide do paradoxo de ser, ao mesmo tempo, objeto para um conhecimento e sujeito que conhece. Desse modo, vimos que o homem é finito e cognoscível por intermédio de formas finitas, ou seja, ele emergiu como aquele que vive, trabalha e fala; como aquele que conhece as positivities da vida, do trabalho e da linguagem; e como aquele que pode ser conhecido através dessas positivities. Nesse interstício das positivities com a finitude, residiu a crítica foucaultiana às analíticas da finitude. Pois, para o filósofo, as condições empíricas não podem fundamentar uma antropologia filosófica, ou seja, alguém sujeitado a determinadas condições não pode delas desprender-se na tentativa de fazer valer o empírico como transcendental.

Recorreremos também ao surgimento daquilo que Foucault designa como contradições – linguística, psicanálise e etnologia – para destacar o modo como estas são responsáveis por uma espécie de “dissolução do homem” em regras, leis, desejos, linguagem e inconsciente. Mostramos, com isso, que a afirmação da morte no homem no pensamento foucaultiano, não passa de uma figura de linguagem que visa apontar o fim da hegemonia do homem no domínio do saber.

Após destituirmos o homem do seu lugar primordial, estabelecemos uma relação entre arqueologia e genealogia, e mostrarmos as ferramentas específicas de análise que Foucault utilizou na tentativa de expurgar a antropologização do conhecimento e romper com a sujeição da história a uma subjetividade que garantiria sua unidade e seu sentido; vimos que a arqueogenealogia é o instrumento das investigações filosóficas foucaultianas. Ela possibilitou ao filósofo desenvolver uma série de análises históricas das mais diferentes

práticas, por meio das quais o sujeito aparece, não como instância de fundação, mas como efeito de uma constituição que ocorre pela articulação entre jogos de regras, mecanismos e estratégias de poder pertencentes às nossas práticas sociais e culturais.

Como vimos, Foucault concebeu o sujeito como algo constituído, e não constituinte. Diante disso, desenvolvemos uma análise sobre o conceito de “modos ou processos de subjetivação” a fim de mostra como ocorre essa constituição do sujeito, essa produção de subjetividade. O próprio filósofo define esse conceito como “o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade”³¹¹. Compartilhamos da ideia de que há, no pensamento de Foucault, dois sentidos para expressão processos de subjetivação: um mais amplo, marcado pela relação entre os modos objetivação/subjetivação, e outro sentido, mais restrito, que está relacionado ao conceito foucaultiano de ética. Nossa pesquisa limitou-se à análise do sentido mais amplo.

Assim, no nosso entendimento, esses processos de subjetivação subdividem-se em modos de objetivação: que são as condições que fazem com que o sujeito se constitua como objeto para o conhecimento e modos de subjetivação: que são as condições nas quais um dado sujeito se reconhece como sujeito de um determinado conhecimento. Quisemos mostrar que, na justaposição da objetivação e da subjetivação, Foucault define a identidade do indivíduo moderno como objeto dócil, útil e também sujeito.

Diante da compreensão de que o sujeito é constituído historicamente por diversas práticas dentro da sociedade, o presente trabalho optou por discutir, de modo específico, sobre a prática de confissão. Nosso intuito foi evidenciar que tal prática representa um papel de fundamental importância no projeto foucaultiano de uma genealogia do sujeito moderno, isto, devido à centralidade de tal tecnologia em nosso cotidiano e ao caráter confessional de nossa cultura.

Para tanto, iniciamos pela consideração de que uma vontade de verdade, permeia o homem ocidental e o conduz a confessar. Notamos que essa vontade de verdade não nos permite perceber os desejos, as relações de poder e os interesses, que se encontram embutidos no âmbito da pretensa neutralidade dos discursos científicos. Destacamos que, no intuito foucaultiano de desvelar essa necessidade de verdade que nos permeia, a fim de mostrar que essa nada mais é que um efeito da vontade histórica de verdade articulada entre estratégias de poder e tecnologias de saber, o filósofo propôs uma análise histórica do que ele designou por

³¹¹ FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral. In: *Ditos e Escritos V*. p. 262.

jogos de verdade. Este conceito de jogos de verdade permitiu-nos compreender o quanto à constituição de uma verdade sobre o sujeito esteve vinculada a um jogo de regras entre os saberes e a estratégias de poder dentro da sociedade. Assim, por meio dos jogos de verdade, o sujeito constituiu-se como podendo e devendo ser pensado.

Diante disso, empenhamos-nos em compreender os diferentes jogos de verdade que emergem em torno das práticas de confissão. Para tanto, recortamos, articulamos e aproximamos os diversos textos foucaultianos que remetiam a uma histórica da confissão no Ocidente. Partimos da análise da mais antiga prática de veridicção em nossa cultura, ou seja, a *parrhesía*. Quisemos mostrar com essa análise, que, na antiguidade grega, já permeavam certas obrigações de verdade as quais, mais tarde, encontraremos, de maneira transformada, na confissão cristã.

Apesar disso, consideramos que a tecnologia da confissão, do modo como a concebemos nessa pesquisa, ou seja, um instrumento sutil que o saber e o poder utilizaram para individualizar, distinguir e marcar alguém pela simples extração de verdade, foi instaurada nos primeiros séculos do cristianismo, a partir do momento em que a tarefa de dizer a verdade sobre si mesmo foi indispensável para a salvação. Percorremos a evolução da tecnologia da confissão no cristianismo apontando as condições que possibilitaram sua transformação em uma imensa técnica de direção e exame da conduta sexual dos indivíduos.

Nossa intenção foi mostrar que a tecnologia da confissão adquiriu tamanha proporção a partir do final do século XVII, que transbordou do confessionário cristão para outros domínios dentro da sociedade, como, por exemplo, nas práticas punitivas e judiciárias, nas práticas médicas e psiquiátricas, nas práticas pedagógicas, também na literatura, na filosofia, na mídia. Consequentemente, ganhou também novas formas, as quais dependiam dos efeitos dela esperados, como interrogatórios, consultas, exames, autobiografias.

Nossa pesquisa imprimiu maior destaque ao modo como uma *scientia sexualis*, em função da necessidade de racionalidade, utilizou uma série de procedimentos e promoveu a adequação da antiga prática de confissão cristã ao esquema da discursividade científica, deslocando, assim, a confissão do espaço do confessionário cristão para as clínicas e consultórios médicos. Vimos, no século XIX, a confissão se expandir nos domínios das ciências, nos quais as relações de poder e saber atuaram para tornar o indivíduo objeto de conhecimento para si mesmo e para os outros, um objeto que fala a verdade sobre si mesmo, a fim de conhecer e ser conhecido, um objeto que aprende a operar transformações em si mesmo.

Podemos afirmar, então, que somos, em grande medida, prisioneiros de uma relação de si para si sujeita à normalização pelas verdades de um sistema religioso que se expandiu para o domínio das ciências.

Na presença dessa constatação, cabe-nos questionar se não podemos nos constituir sem necessitar de uma fiança institucional, de um aval político, administrativo ou científico? Talvez este questionamento tenha contribuído para a emergência de uma nova reflexão foucaultiana que buscaria compreender a vida como uma experiência estética, fazer da vida uma obra de arte. Isso porque a proposta de Foucault de uma estética da existência consistiria na elaboração de uma relação não-normativa consigo mesmo, a formação de si mesmo como decisão ético-estética. Trata-se de uma atitude fundada na resistência à normalização e às formas impostas de subjetividade.

Quem sabe a emergência dessa nova reflexão foucaultiana possa justificar ainda mais a importância de uma análise acerca das relações entre as práticas de confissão e a produção de subjetividade, tendo em vista a possibilidade de algum tipo de avanço no entendimento da hermenêutica de si, que abriria a possibilidade para se pensar a constituição de novas e múltiplas subjetividades, a partir de uma ética apoiada em uma relação do sujeito consigo mesmo, menos atada à produção dos discursos científicos.

Enfim, seguindo as linhas gerais do pensamento foucaultiano, alcançamos a compreensão de que, no curso da história, os homens jamais deixaram de constituírem a si mesmos, de deslocar, continuamente, sua subjetividade, de se constituírem em uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, que jamais terão fim e que jamais nos colocarão em face de alguma coisa que seria o homem. Isto porque, os homens engajam-se perpetuamente em processos que, constituindo objetos, os desloca, ao mesmo tempo em que os deformam, os transformam e os transfiguram como sujeitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.
- CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte : Autêntica Editora; Curitiba : Champagnat, 2010.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. trad. Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Viegas-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant' Anna Martins; revisão da trad. Renato Ribeiro. São Paulo : Brasiliense, 2005.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução: traduzida por Antonio Cavalcanti Maia; revisão técnica: Vera Portocarrero. 2ª ed., revisada. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. trad. Hildegard Feist. São Paulo : Companhia da Letras, 1990.
- FILHO, Kleber Prado. Uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente. In: *Figuras de Foucault*. 2ª ed. org. Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. 2ª ed. São Paulo: EDUC, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. 7ª ed. trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da Clínica*. 6ª ed. trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. 6ª ed. Trad. De Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª ed. trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 17ª ed. trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 26ª ed. trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes, supervisão do texto Lea Porto Abreu Novaes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. 16ª ed. trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal Edições, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. 10ª ed. trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal Edições, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 19ª ed. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal Edições, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. direção François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. trad. Andréa Daher; consultoria Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria psicanálise. Ditos e Escritos I*. trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro; 2ª ed. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos e Escritos II*. 2ª ed. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber. Ditos e Escritos IV*. 2ª ed. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política. Ditos e Escritos V*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Repensar a política. Ditos e Escritos VI*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Arte, Epistemologia, filosofia e história da medicina. Ditos e Escritos VII*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Org. Frédéric Gros; Philippe Artières... [et. al.]; Trad. Marcos Marcionilio; prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed. São Paulo: Graal Edições, 2002.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal Edições, 1999.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.